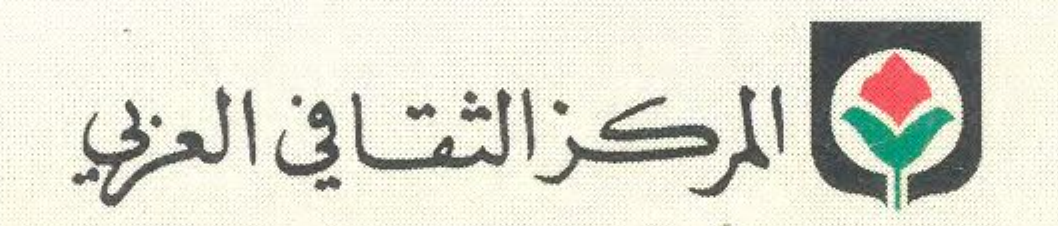
خالد حاجي

من مضايق الحداثة
إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي




المركز الثقافي العربي

خالد حاجي

من مضايق الحداثة
إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي

طُبع هذا الكتاب بدعم من
وزارة الثقافة في المملكة المغربية

الكتاب

من مضايق الحداثة
إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي

تأليف

خالد حاجي

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 216

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-115-5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ 961+

مقدمة

إن ما بين مقالات هذا الكتاب، على ظاهر التباعد في الموضوعات والعناوين، تقاربا من حيث كونها تحاول الإجابة على سؤال جوهري مؤداه: كيف نكسر طوق الغرب المضروب حولنا فنحصل إمكانات الإبداع في الوجود؟ وسيلاحظ القارئ أننا نصدر في كل مقالة عن الوعي نفسه بوضع الأمة الإسلامية والعربية في مرحلة ما بعد الاستعمار وطبيعة الأسئلة التي فرضتها هذه المرحلة. فلم يكد يغرب نجم الاستعمار في البلاد الإسلامية والعربية ويطلع فجر الاستقلال والحرية، حتى بزغت إلى سطح الوجود تحديات جسام وأسئلة عظام حول قضايا مختلفة تمس العلاقة بين المجتمع والدولة، والدين والحداثة، والرجل والمرأة، والذات والغير على سبيل المثال لا الحصر. ولقد انقسمت النخب المثقفة في محاولتها رفع هذه التحديات والإجابة على هذه الأسئلة، فمن منتصر إلى فكرة ربط الحاضر بالماضي طمعا في تحقيق النهوض والإقلاع، ومن عامل على ربط حاضر الأمة بحاضر الغرب المنسحب طلبا لتحقيق الندية معه. وبقدر ما اغتربت الفئة الأولى عن الحاضر وهي تجتهد في تقليد الماضي، اغتربت الفئة الثانية عن هذا الحاضر وهي تقلد الغير جاعلة من حاضره مستقبلها المنشود. وعندنا أنه كما ارتبط الماضي بالذات والمستقبل

بالغير، كذلك ارتبط الاكتراث بالذات بالعزوف عن الغير وارتبط الإقدام على هذا الغير بالتنكر للذات. فلا تزال كل طائفة تنشد الفناء إما في الذات المفقودة تارة أو في الآخر الموعود تارة أخرى، حتى إذا ظنت أن زمن الفناء قد لحق، لم تجد إلا الضياع والإحباط. ولعل من يتأمل واقع الفكر في البلاد الإسلامية والعربية في مرحلة ما بعد الاستعمار، يلمس كيف بلغت المشاريع الفكرية، في شقيها المبجل للذات أو للآخر، الغاية التي لا غاية وراءها، فإذا هي لا تحسن إلا المشي في الاتجاه المعاكس ولا تتكلم إلا لغة الإقصاء.

ولقد ذهبنا في محاولة تقريب التمزق الذي تعيشه الأمة الإسلامية والعربية بين الماضي والحاضر إلى اعتماد تعبير «الغيبوبة الثقافية»، مدعين أن هذه الغيبوبة جاءت نتيجة الاتصال بحضارة الغرب. وقد عملنا على إبراز كيف أن هذه الحضارة لم تدق الثقافات الأخرى مرارة الغيبوبة إلا بعدما أدخلت الثقافة الغربية ذاتها في غيبوبة. كما بيّنا كيف أن الغرب المتقدم يهرب إلى الأمام، نحو المستقبل، بنفس القدر الذي نفر نحن إلى الماضي؛ فكلانا مغترب على طريقته، لا يتلذذ نعمة الحضور في الكون. ولما ثبت عندنا أن الغرب والشرق والجنوب والشمال، كل ينال حصته من هذه الغيبوبة الثقافية، تحت إمرة حضارة مجردة تدعي الكونية، سهل علينا تحديد دور المثقف ليس في تحريب أفراد أمته لأجل مواقفة الآخر فحسب، بل في السعي إلى تنبيه العالمين من رقدتهم وإيقاظهم من غيبوبتهم عسى أن نخلّص عالمنا من قبضة منطق الكوارث والانتحار الحضاري، ونكثف وعي الإنسان بزمنه وفضاءه.

ولن يطمع المثقف المسلم والعربي في تأدية هذه المهمة ما لم يحصّل ملكة التأثيل. والتأثيل كما يتجلى عبر الممارسة في أعمال الأستاذ المبدع طه عبد الرحمن، الذي نفرد له مقالة كاملة، هو القدرة

على تجريد المفاهيم من طابع الكلية والكونية قصد تمتيع العقل بحقه في الاختلاف وتمكينه من الإبداع اعتمادا على سعة لغته وطرائق أهل هذه اللغة في الاشتقاق والتسمية والإشارة. وبين بنفسه أن القدرة على تجريد المفاهيم الغربية من صبغة الكلية والكونية تقتضي معرفة هذا الغرب وتبحرا في لغاته ووعيا بطرائق أهله المختلفة في نحت مفاهيمهم، ومفاد ذلك أن تبليغ الذات حقها في الاختلاف لا بد أن يمر عبر معرفة الآخر، معرفة تتعدى رتبة جمع المعلومات إلى رتبة الاعتراف لهذا الآخر بحقه في الاختلاف.

إن إقرار الحق في الاختلاف يصرف عن العلاقة بين الذات والآخر معاني الصراع. فمتى أقرت الذات برصيد الآخر الإشاري الذي لا ينضب وبقدرته على نحت المفاهيم نحتا متميزا مخصوصا به لا بغيره، أقدمت على هذا الآخر إقدام من يطلب التعارف لا إقدام من يطلب الإحاطة الذهنية بماهية هذا الآخر والتسييج المادي لحركته. وعلى قدر ابتعاد الذوات عن منطق الصراع، تتفتح أمامها باب العبادة فباب الثقافة. فأما العبادة فتدفع عن الذات آفة الطمع في استعباد الآخر وما يترتب عنها من أفول وانحطاط. والعبادة في أبهى معانيها وأنصع صورها هي ما معه ييأس الإنسان من الطمع في إلحاق الآخرين بتاريخ الذات وإلزامهم بتقليد هذه الذات. وأما الثقافة فتدفع عن حركة الإنسان آفة التسيب في العقل والمكان. والثقافة في أسمى معانيها هي تلك الحدود التي ينتهي عندها فعل الإنسان، حتى إذا خرج عنها استحال إلى فعل عبثي لا مقصد يسدده. والثقافة إذ تحول بين المرء وبين التوسع، ترسخ قدم الإنسان في مكانه وزمنه وتكسب مهاراته متانة ومناعة.

ونبين في معرض حديثنا عن التنمية كيف أن التوسع يمثل سمة بارزة من سمات المفاهيم المتداولة في فضاء العولمة الغربي. وما نزوع

العقل الغربي نحو التوسع إلا نتيجة حتمية لانسداد باب العبادة وباب الثقافة، وابتعاد المشتغلين بصناعة المفاهيم عن المنحى التأثيلي واستثمار الرصيد الإشاري للّغات الطبيعية الحسية. لا أحد يجادل في كون مفهوم التنمية مثلا مفهوما يسعف الإنسان في تعيين طرق الإنتاج ووسائل الاستغناء وإمكانات الخروج من أسر الحياة الطبيعية؛ لكن الاعتراض على هذا المفهوم مصدره القلق الناتج عن اختفاء الحدود التي يرسمها الطامع في التنمية لفعله. والحاصل أن التنمية، شأنها شأن جميع المفاهيم التي تحرك الإنسان ليخرج من السكون إلى الفعل، متى أهملت سؤال المقاصد التي يجب أن يتوقف عندها الفعل الإنساني، خرجت بهذا الفعل من طور المعنى إلى تسيب المعنى. فالتنمية كما يتجلى لنا ذلك من معاينة الواقع الاقتصادي الكوني، أصبحت هي المشكل بعد أن كانت تمثل الحل والخلاص المنشودين. إن فعل التنمية، مثله مثل جميع الأفعال، يحتاج إلى نقطة وقوف تكسبه المعنى.

ما يصدق على التنمية من قول يصدق كذلك على فعل التفلسف. لقد اقترنت الفلسفة ببناء الأنساق التي بواسطتها يتحرر الإنسان من وضع البدائية والشعر والأسطورة. ومتى انطلق العقل في البناء، إن على مستوى الذهن أو الواقع، وهو لا يتوفر على مقاصد ينتهي عندها، استحال هذا العقل إلى آلة بناء لا تهدف سوى إلى تحقيق التوسع، ولا يزال العقل الباني يخرج من نسق إلى نسق ومن شكل إلى شكل أوسع، فإذا به يطمح في بسط العقل على الواقع، والصناعة على الطبيعة. وتحكم هذا العقل فلسفة ارتأينا وسمها بالتغييرية، أي فلسفة تقوم على الرغبة في تغيير العالم والخروج به من طوره الطبيعي، طور الصدفة والفوضى والسديم والقبح إلى طور الصناعة والتوقع والنظام والجمال.

ونضع في مقابل الفلسفة التغييرية فلسفة تعميرية، يروم المشتغل

بها تعمير العالم لا تغييره. والفلسفة التعميرية إذ تصدر عن السؤال: «كيف تعمر الأرض؟»، تبدع إمكانات دفع المضايق ورفع الحوائل التي تحول دون تمتع الإنسان في الطبيعة، وذلك على عكس الفلسفة التغييرية التي ترى في التحكم في الطبيعة وإخراجها من «حال الفوضى» شرطا من شروط تحقق النسق الذهني والشكل الصناعي. ويظل العقل وفق مقتضى فلسفة التعمير موصولا بالشعر وبالبيان حتى وهو يتقدم نحو البناء النسقي الفلسفي، كما يظل مشدودا إلى الحس حتى وهو يخطو نحو التجريد، ناظرا حتى وهو يدخل مجال التنظير.

لقد اجتهدنا في هذا الكتاب حتى نبرز قصور بعض المفاهيم المستوردة من الغرب والمترجمة عن لغاته في تحريك نفوس المسلمين والعرب حركة لائقة تخرجهم من مضايف الحداثة وتدخلهم فضاء الإبداع. وقد جرّأنا على نقد المفاهيم الغربية الاحتكاك بمفكرين غربيين بلغ عندهم نقد الغرب مرتبة من الدقة والنفاذ لا يمكن تجاوزها. كما أن الاحتكاك بالتراث العربي اللغوي والفكري جرّأنا على الممارسة التأثيلية وترجمة بعض الأسئلة المطروحة في فضاء الحداثة الغربية المنشأ إلى لغة يستسيغها العقل المسلم العربي، فينهض للمساهمة في الإجابة عنها. وهكذا فبقدر محاولتنا التتلمذ على الغرب (الغير) نحاول الجلوس في حلقة التراث (الذات). وبعد أن انتهينا من هذه المقالات نحس وكأن همتنا قد شحذت لتعميق النظر في أسباب إشراك الذات والآخر، والتراث وعلم الغير، في تكثيف الإحساس بالحاضر وبالحضور في الكون.

وقد يستنتج قارئ هذا الكتاب أن هناك تحاملا على الغرب لا يوازيه شدة سوى التساهل مع التراث. وللإجابة على مثل هذه الاستنتاجات نفصح عن حقيقة المعاناة النفسية التي أملت علينا هذه الصفحات: لقد وجدنا أنفسنا وسط جيل من المثقفين يرتبط عندهم

الحديث عن الغرب بكل صفات الكمال والحديث عن الشرق والإسلام والعربية بصفات النقص، فأردنا أن نبرز مكامن الضعف في الفضاء الأول ومكامن القوة في الفضاء الثاني، ونحن نعي تمام الوعي أن مخاطبنا لا يحتاج إلى من يزين له الغرب، ذلك أن الغرب عنده هو الجمال المطلق، كما لا يحتاج إلى من يبخس له التراث، ذلك أن التراث عنده هو القبح المطلق.

إلا أنه ونحن نشرف على وضع مقدمة لهذا الكتاب وقعت بين يدينا صفحات لباحث مغربي ندب نفسه لنقد الفرانكفونية، فنبهنا إلى ضرورة التحذير من تنامي الجهل بالآخر والتمادي في نقده والغلو في الانتقاص من قدره وقيمه. لقد بلغ جهل المثقف المغربي الجامعي منزلة من التدني تنذر بالخطر وتدل على أن نقد الغير لم يعد يرتكز على أسس معرفية متينة، بل أصبح مجرد قراءات فجة ومتساهلة لا طاقة فكرية ولا جهد يختبئ وراءها. ولكم ملك الحزن والأسف علي نفسي وأنا أكتشف أن معرفة الأستاذ الجامعي الباحث باللغة التي ينتقدها معرفة تحمل على النكتة والضحك. فأستاذنا الناقد للفرانكوفونية يترجم العبارة الفرنسية "la France outre-mer"، وهي العبارة التي تفيد معنى «فرنسا ما وراء البحار»، بالمقابل العربي الآتي: «فرنسا الأم الأخرى». وإلى زلة الترجمة يضيف الأستاذ أخطاء إملائية فادحة لا تليق بمن أخذ على عاتقه نقد السياسة اللغوية الفرنسية، إذ كتب العبارة على هذا النحو: "la France autre mèr". إن معرفتنا بالآخر في تراجع مستمر، لكن لما كان قدر تمسكنا بالتراث وإعلان الولاء للذات يكبران ويصغران بقدر حدة نقدنا للغرب، صرنا نجد أن الكثير منا لا يتوانون في ممارسة هذا النقد إن عن قليل علم ودراية وإن عن جهل.

وفي الختام، نرجو أن يستحضر القارئ ما قلناه عن استفادتنا من القراءات الغربية، فيضع نقدنا للغرب الموضع الصحيح، حتى لا يقترن

عنده الغرب بالشر المطلق ولا الشرق بالخير المطلق. وليس الشرق وليست البلاد الإسلامية والعربية بأقل حاجة من غيرها إلى مجموع الأبعاد التي حاولنا لفت النظر إليها، مثل بعد العبادة والحكمة والتعمير.

وجدة في 6 مايو 2003

محاولات النهوض
بين منطق الإلحاق وإمكانات التجاوز

لقد انصرف أمل رواد النهضة العربية الإسلامية إلى تحقيق الندية التقنية والعسكرية مع الغرب، فاجتهدوا بمقتضى ذلك في إبراز السبل الملحقة بتاريخ هذا الغرب. وهكذا تباينت المواقف بين من يبخس معالم الذات القائمة على الوحي والتفاعل مع الدين، طمعاً في بلورة المشروع الموصل إلى تاريخ الآخر المتفوق حضارياً، وبين من ينتشي بهذه الذات ويبجلها تبجيلا ينفي الآخر، مجتهداً في إبراز الأصول التراثية لكل منجزاته. ورغم الاختلاف الذي يبدو جلياً بين الموقفين، يسلم أصحابهما بضرورة الالتحاق بتاريخ الآخر. فإذا كان لسان حال المبخس للذات يقول: «لولا ثقل حمل التراث والدين عندنا لصرنا في مستوى الغرب»، فإن لسان المبجل لهذه الذات يقول: «لو تمسكنا بشرع الله وبكتابه وبتراثنا الغني لكنا أسبق من الغرب إلى ما وصل إليه». فعلى اختلاف المنطلقات، تكون النتيجة واحدة: التسليم بضرورة استنهاض الأمة لمواقفة(*) الآخر، ثم الاعتراف الضمني أو الصريح بمطلقية وكلية معارف هذا الآخر وبعالمية تاريخه.

إن إشكالية النهضة حين تصاغ في شكل تساؤلات حول كيفية

(*) «المواقفة» لفظة من الألفاظ العربية المعبرة التي سقطت في طي النسيان، ومعناها المواجهة.

انتزاع الريادة التاريخية من الغرب، تستدرج العقل العربي المسلم (الذات) إلى منطق الثورة وتحصر في عينيه إمكانات الوجود في الكون في إمكانية الالتحاق بالغرب. وعلى قدر طلب الندية المادية مع الغرب، يتشدق الإنسان العربي المسلم بتقنيات مجردة يستوردها من فضاء الآخر، فينسلخ بالتدريج من فضائه الخاص به، ويفقد مهاراته الموروثة التي تمثل حصيلة قرون من تفاعل الأجيال السابقة مع هذا الفضاء. وباختصار، كلما انحصرت إشكاليات النهضة في طلب زحزحة الغرب عن موقعه طمعا في احتلال هذا الموقع، صار الغرب يمثل سقف طموحنا، فضاقت سبل الإبداع أمامنا وصرنا نلهج بذكر مقاصد غيرنا في الكون، وسَهُلَ علينا الدعوة إلى اقتباس وسائل لا تخدم مقاصدنا بقدر ما تملي علينا مقاصد غريبة عنا.

إن إثارة الاعتراضات على مجموع الكتابات القائمة على ثنائية الأنا والآخر يلزمنا في هذا المقام بإبراز ما نعتبره كتابة تمثل لجوهر أزمة الفكر المهوس بإشكالية النهضة، العاجز عن تحقيق الانعتاق من تاريخ الغرب؛ كما يلزمنا بالإفصاح عن طبيعة الفكر الناجع في إعادة صياغة إشكالية النهوض الحضاري صياغة تحيل على سبل الانعتاق من أسر التاريخ الغربي.

الثابت الغربي في محاولات النهوض الحضاري العربي: جورج طرابيشي وعلي حرب مثلا:

بعد أن برع جورج طرابيشي في نقد «نقد العقل العربي»، صرف همته إلى إبراز عوائق النهضة وتمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، معتمداً، كما هي عادته، آلية التحليل النفسي لمقاربة بعض أهم المنجزات والمشاريع الفكرية التي أفرزتها الكتابة العربية الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر.

وهكذا يصور لنا محاولات النهضة العربية الإسلامية وكأنها مجرد سعي للأمِ جرح النرجسية الذي ما فتئ يعاني منه كيان الأمة منذ صدمة اللقاء مع الغرب. يقول طرابيشي متحدثا عن عصر النهضة العربي: «فهذا العصر، الذي ما سمي كذلك إلا بالإحالة إلى عصر النهضة الأوربي السابق عليه بقرون ثلاثة أو حتى أربعة، لم يشكل في التحقيب العربي للتاريخ تلك القطيعة التي شكلها أو أريد له أن يشكلها مع عصر الانحطاط إلا بحفز خارجي، وتحت وطأة ما سمي بصدمة اللقاء مع الغرب، وذلك على عكس من عصر النهضة الأوربي الذي مثل بالأصالة لا بالوكالة، قطيعة ذاتية المنشأ مع القرون الوسطى الغربية»[1]. وبعبارة أفصح، إن إشكاليات النهضة العربية في اعتقاد طرابيشي، هي إشكاليات ذات طبيعة نفسية أكثر منها معرفية، حددتها ولا تزال تحددها علاقة المثقف العربي المنهزم والمتخلف، بالآخر الغربي المنتصر والمتقدم عليه حضارياً. وتبعاً لهذا الاستنتاج، سهل على كاتبنا تقسيم الكتابة العربية الإسلامية إلى قسمين: قسم يشف عن منحى سيكولوجي يبحث على التماهي مع المعتدي وعلى نقد الذات إلى درجة التبخيس المطلق، وقسم يفصح عن نزعة نفسية نحو رفض الآخر واعتماد أسلوب المنافحة وتبجيل الذات إلى درجة التنزيه. وكلا النوعين من الكتابة لا يستوفيان شروط النهوض الحضاري بقدر ما يسهمان في تدهور الحالة الصحية للثقافة العربية المصابة بمرض الغرب ويمنعان ولادة «لوثر» المسلم و«فولتير» العربي اللذين يحاول طرابيشي تقمص شخصيتهما.

إذا صح أن مواقف المثقفين العرب المسلمين تتدحرج بين الرفض

---

(1) جورج طرابيشي، «من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر الانحطاط»، ص: 10، دار الساقي، 2000، بيروت.

والقبول لحضارة الغرب، وبين الانغلاق المشل على الذات والانفتاح اللامشروط على الآخر، صح معه أيضاً أن موقف جورج طرابيشي ظل قاصراً عن الإفصاح بوضوح عن مشروعه اللوثري-الفولتيري لجمع شتات الأمة واستنهاض عزائم أبنائها في عصر العولمة. حقيقة إن طرابيشي في معرض محاورته لجملة من المثقفين في كتابه عن النهضة والردة ينبه على ما أغفله غيره من مفاهيم قادرة في تصوره على أن تخلص العقل العربي من ثنائية الأنا والآخر. وفي هذا السياق مثلا، يقدم لنا مفهوم «الاستعجام» لابن خلدون قائلا: «فقد كنا نحسب أن الاستغْراب هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية، وها نحن ذا نكتشف أن الاستعجام يلعب دورا موازيا، بل مكافئا: فهو مفتاح العلم، مثلما الاستعراب مفتاح اللغة»[2].

لكن هذه المفاهيم التراثية الدالة على وجوب تغليب قانون التفاعل والتلاقح بين الأصيل الثقافي والدخيل الحضاري سرعان ما تفسح المجال أمام جدلية يحسب طرابيشي أن «عبادة التفرد الثقافي» تحول دون إبرازها، ألا وهي جدلية الحضارة والثقافة، تلك الجدلية التي تعتبر العولمة الحالية أتم نموذج لها: «فالحضارة تسعى إلى التوحيد حيث تسعى الثقافة إلى التفريد. والتفريد يبقى مطلقا ما دامت الثقافات بدائية، أو بتعبير أدق شفاهية، مادامت الثقافات العالمة والحضارات لم تر النور بعد. لكن التفرد الثقافي يغدو نسبيا حالما تنضوي الثقافة المعنية تحت جناح حضارة بعينها. وعندئذ يغلب قانون التفاعل على مبدأ التمايز. ولا يعود يسري مفعول التنوع الثقافي إلا ضمن نطاق الوحدة الحضارية. وبدون أن نتوسع في مزيد من التفاصيل فلنقل إن العولمة المعاصرة تقدم أتم نموذج ـ وليس بالضرورة أكمل وأمثل

---

(2) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص: 109.

نموذج ـ لهذا الجدل المنعقد بين وحدة الحضارة وتنوع الثقافات»[3].

ولئن كان طرابيشي على مستوى التنظير يحذر من جملة المنزلقات التي من الممكن أن تعطل هذا الجدل المنتج بين الحضارة الكونية والثقافات المحلية، فإنه، على مستوى التنزيل، ينزلق إلى تكريس هيمنة الحضارة الغربية القائمة. ذلك أنه يعتمد مقاييس هذه الحضارة في الحكم على تقدم الأمم والثقافات، ومن ثم يحول بين هذه الثقافات وبين إمكانية.استشراف المستقبل ما لم تتم الإحالة إلى تاريخ الغرب. فبقدر ما تعلو مرتبة كتاب طرابيشي درجة حين يطارد المفاهيم في سماء التجريد، تنزل دركات حين يغرق القارئ في جداول وإحصائيات ودلائل عن التنمية البشرية، من وضع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، طمعاً في إبراز تخلف الجاهزية الثقافية للأمة العربية مقارنة مع غيرها من الأمم.

إن عدم قدرة طرابيشي على مساءلة البرامج الإنمائية الإنسانية المجردة عن المرجعيات الثقافية المختلفة ينهض دليلاً على أن ما يبشر به من فكر منعتق لا يرقى إلى مستوى تصور نهضة عربية دون الإحالة إلى تقدم الآخر. فعبثا يحاول طرابيشي أن يقنع نفسه بكونية الحضارة حتى يجد مسوغات لاقتباس منطق العولمة وتثبيت دعائم الحداثة في مواطن ثقافية متعددة. إن التعدد الثقافي يستلزم تعدداً حضارياً كذلك، أو بمعنى آخر يشترط تواريخ متعددة بعيداً عن الثنائية الغربية الأصل ـ والتي يأخذها طرابيشي مسلمة ـ ألا وهي ثنائية ما-قبل-التاريخ الثقافي والتاريخ الحضاري.

وأخيراً ولأجل الخروج من إشكاليات النهضة العربية ورفع تحديات العولمة، يدعو طرابيشي في نهاية كتابه ودون سابق إنذار إلى

---

(3) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص: 159.

«الحراك الثقافي»، ويبشر بجدلية اللجام والمهماز ـ أو بلغة الاستعارة دائما ـ بجدلية الجذور والأجنحة حيث يقول: «فالثقافات القومية، ومنها العربية، تحتاج، في سيرورة تمفصلها مع الثقافة المعولمة، إلى أجنحة قدر حاجتها إلى جذور»[4]. وبهذا يحسب طرابيشي أنه قد تنكر لجيل الرهانات الخاسرة، الجيل الذي «راهن على القومية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية ـ وهو يراهن اليوم على الديموقراطية ـ لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم، بل كمطية إلى النهوض العربي وإلى تجاوز الفوات الحضاري الجارح للنرجسية في عصر تقدم الأمم»[5]؛ كما يحسب أنه على خلاف أبناء جيله يتحلى بالواقعية، تلك الواقعية التي تجمع بين التشاؤم والتفاؤل حيال مستقبل الأمة العربية[6]. والحال أن المتأمل في صفحات الكتاب يدرك أن كاتبنا نسج فهلهل، وغزل فنقض غزله. فلئن برع في تفكيك مقولات غيره من المثقفين، فقد فشل في إنجاز ما وعد به من خروج عن دائرة المرضى بالغرب.

إن جدلية الجذور والأجنحة هي جوهر مقولة الأسلمة ومقولة التأصيل التي يعمل طرابيشي على الإشارة إلى نقائصهما؛ إنها جدلية تملي على العقل التحليق في سماء التجريد أولا، ثم الهبوط إلى أرض الحس ثانياً، أو بعبارة أخرى، إنها جدلية تملي على المثقف العربي

---

(4) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص: 191.

(5) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص: 7.

(6) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص: 192. يقول طرابيشي: «وليس لأحد أن يتوقع من الآن ما سيتمخض عنه المجهول العربي خلال ربع القرن القادم، وكيف سيتم حسم الخلاف حول أمّ المسائل الخلافية التي هي العولمة في يومنا الحاضر. ولكن بعيداً عن بكائيات الجرح النرجسي وفخريات التضخم الأنوي، فإن درس الواقعية ـ الذي لا يؤمن بوجود نقلات عجائبية ـ يجبرنا على أن نكون أميل إلى التشاؤم في مبتدأ تلك المهلة الزمنية، ولكن دون أن يسد علينا باب التفاؤل في منتهاها».

البحث في التراث الثقافي للأمة عن جذور لكل مكتشف جديد في فضاء الحضارة الغالبة المسماة «حضارة معولمة». وكان من الأحرى أن تسمى «جدلية الأجنحة والجذور» حتى تفي أكثر بمعناها الحقيقي الذي مؤداه أن الأصل والبداية في هذه الجدلية هو الأجنحة والتحليق وعالم الطيور قبل عالم الجذور وعالم النبات. ولعل محاولة طرابيشي تشترك مع غيرها من المحاولات الفلسفية العربية في ركوبها العقل بقصد تغليف الحداثي الوافد من حضارة الآخر بغلاف الأصيل الضارب بجذوره في عمق التراث والثقافة العربيين. وهي بذلك تجسد تجسيداً واضحاً أزمة العقل الحداثي برمته، العقل الذي يعتمد التجريد لإعادة صياغة العلاقة القائمة بين الإنسان والكون الحسي المعطى.

ولئن حرص طرابيشي على أن يبلور «فقها حداثيا» ليبرر اقتباس الحضارة الغربية المعولمة ومنطقها التجريدي، فإن علي حرب مثلا لا يرى عيباً ولا يجد حرجا في التنصل كاملا من الجذور، عملا بمقتضى «فقه ما بعد الحداثة» ومنطق العولمة. ومن هنا نجده في كتابه «حديث النهايات» يبشر بفتح كوني جديد قائلاً: «مع الدخول في عصر الحاسوب تنقلب الأمور بالكلية، إذ يجري التعاطي مع العالم بأدواته المادية وأجهزته الإيديولوجية، من خلال خلق عالم آخر اصطناعي أصبح يتحكم بالواقع ومعطياته عبر أنساق المعلومات وأنظمة الأرقام التي تجوب الفضاء السبراني»[7].

إن جدلية الجذور والأجنحة كما تتحدد عبر محاولات طرابيشي التنزيلية والتبييئية ابتداءً، وعبر محاولات علي حرب لخلق عالم آخر انتهاءً، لا تفي بغرض الخروج من تاريخ الغرب. والحال أنه فيما

---

(7) علي حرب، «حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية»، ص: 10، المركز الثقافي العربي، 2000.

يراهن أصحاب الحداثة على ثورة العقل من أجل مواقفة الغرب ـ أي المراهنة على محاربته بأسلحة من جنس أسلحته ـ يقترح أصحاب ما بعد الحداثة، ممثلين في شخص علي حرب، الذوبان في تاريخ الغرب بقصد بلوغ مستوى الخلق والابتكار. وبَيِّنٌ أن كلا الطرفين عاجز عن التفكير والحياة خارج إطار الحداثة والنهضة الغربيتين. ولعل قارئ «حديث النهايات» تستوقفه عبارات لا حصر لها تدل على انبهار قلما نصادفه عند مثقف أمام منجزات العولمة. فزمن العولمة كما يخطه قلم علي حرب هو زمن الفتوحات الخارقة والتحولات الجارفة، زمن الإنسان التواصلي، زمن الأدمغة الآلية والتقنيات الرقمية، زمن الانقلابات الوجودية، زمن السلع الجديدة ذات الماهية الأثيرية، زمن الفتح الكوني الذي «يتغير معه سير العالم على ما كان يجري عليه حتى الآن»، زمن الإنسان العددي والمواطن الكوكبي، زمن الثورة التقنية وتآكل الحدود بين الدول، زمن الرقم والضوء، «زمن لا شعار آخر ممكن فيه سوى: «حاول أن تكون دوماً على غير ما أنت عليه، بالخروج على ذاكرتك أو السبق على ذاتك أو تجاوز حدودك أو انتهاك مواصفاتك»[8]؛ إنه زمن الخوارق والانفجارات، «والذين لا يرون من هذا التحول الذي يطال الثوابت والبداهات، دفاعا عن هوياتهم الثابتة أو تشبثا بتصوراتهم الأزلية والماورائية، يجهلون معنى النهاية بقدر ما لا يرون وسْط الرؤية، ويتمسكون بضعفهم بقدر ما يكتبون نهاية أفكارهم وأدوارهم»[9].

يبدو أن علي حرب يحاول الحسم في مسألة العولمة برد إمكانية الاعتراض عليها إلى شيء واحد: الخوف من فقدان الهوية الثابتة

---

(8) علي حرب، «حديث النهايات» ص: 192.
(9) علي حرب، «حديث النهايات»، ص: 12.

والتشبث بالتصورات الأزلية والماورائية. فمتى ما أحس بأن القارئ سلَّم معه بعبثية هذا التشبث ولا مشروعية هذا الخوف، أطلق العنان لبلاغة تبجيلية، هي أشبه بما تكون بالبلاغة المعتمدة في وسائل الإشهار منها بالأسلوب الفلسفي، بغرض الإشارة إلى محاسن العولمة ومنطقها التحويلي. فالعولمة في نظر علي حرب خالية من المصائب والمساوئ، إلا ما يمكن أن يصدر عن عزوفنا نحن عن الانخراط في صيرورتها وتقاعسنا عن الاستفادة من كراماتها.

إن مثل علي حرب يذكرنا بمثل بدوية في باريس، نظرت إلى الناس من حولها في سوق ممتازة وهم لا يدفعون مقابل ما يقتنونه نقوداً، فراحت تقسم بخالق الكون أنها رأت بأم عينها كيف يدخل الرجل وامرأته إلى السوق، فيأخذان ما يحلو لهما أخذه ثم ينصرفان؛ ولم يخيل إلى البدوية المسكينة أن البطاقة البنكية تقوم مقام النقود. كذلك علي حرب لم يعبأ بأن للعولمة ثمناً ومقابلاً باهضين. فليس من الحقيقة في شيء أن الاعتراض على العولمة ومنطقها مرده الأوحد هو الحرص على الهوية والتشبث بالتصورات الأزلية والماورائية؛ بل إن مصادر القلق إزاء هذه الظاهرة متعددة.

إن محاولات الوقوف في وجه العولمة هي في أرقى صورها جزء لا يتجزأ من عملية نقد عميق لثوابت الحضارة الغربية. فالعولمة من حيث كونها تصريح بالقدرة على «خلق عالم آخر اصطناعي يتحكم بالواقع ومعطياته»، ليست ظاهرة جديدة بقدر ما هي امتداد لمنطق العقل الميتافيزيقي الثائر كما تشكل في بداية تاريخ الغرب، واجترار لأغراض الحداثة. فمن تأمل مليا في الخطاب المنافح عن العولمة وَجَدَهُ خطابا جديداً في الظاهر، قديماً في الباطن، يؤسس لتاريخ جديد، يزعم أن أوله فتح عظيم يخلص البشرية من مآزق الوجود، وآخره تنعم ورخاء وتحكم بالواقع ومعطياته. أو ليس هذا هو جوهر

الحلم الطوبوي الذي يلاحقه العقل الثائر في الغرب منذ ألفي سنة على الأقل ؟ من الذي يخول لعلي حرب وأمثاله الزعم بأن الانخراط في صيرورة العولمة يوصل إلى النهضة والازدهار والتطور وليس إلى الكوارث ؟ إنه إتباع الظن وما تهوى الأنفس.

إن العولمة لا تتيح لإنسان ما بعد الحداثة أكثر مما أتيح للإنسان عبر العصور من إمكانيات للتنعم والاستقرار فوق الأرض. فالعبرة في هذا الشأن ليست بعدد الحواسيب ووفرة وسائل التواصل وتراكم الأشكال الإبداعية والتعبيرية على مستوى الفن والعمران؛ إنما العبرة بإعمال العقل إعمالاً يضمن تعميراً مناسباً لهذه الأرض.

ليس من الصدفة في شيء أن تتردد ألفاظ مثل «الخلق» و«الخوارق» عند علي حرب بشكل لافت للنظر، ذلك أن اختراق حدود المكان والزمان المعطيين من أجل خلق عالم آخر، هو جوهر كل من الحداثة وما بعد الحداثة، بل جوهر الفكرة التي يقوم عليها التاريخ الغربي برمته. فغني عن القول أن مصدر التبجح بالتكنولوجيا والتقانة في زمن العولمة مثلا هو الاعتقاد في قدرتهما الفائقة على «صنع الواقع» ثم التحكم في معطياته، أو بمعنى آخر الاعتقاد في قدرتهما على إخضاع عالم «الصدف» و«الفساد». فالتكنولوجيا والتقانة من هذا المنظور ينهضان بمهمة بسط الصناعة على الطبيعة بغرض محق الصدفة، وهما بذلك يتأسسان على نفس القاعدة الميتافيزيقية التي ينطلق منها العقل الفلسفي الغربي لينهض بمهمة بسط الفكر على الوجود وعلى الزمان بغرض محق الغيب.

إن الاعتراض على العولمة هو في جوهره اعتراض على أصولها الميتافيزيقية، وتعبير عن رغبة صادقة في الخروج من تاريخ الغرب، هذا التاريخ الذي يعتبر محق الغيب ونفي الطبيعة شرطين أساسين من شروط تحققه.

لما بات من المؤكد أن الحداثة جلبت من الأذى أكثر مما يمكن أن يستهان به، وأن التاريخ لم يفض في نهايته إلى حالة مدينية خالية من أعراض الحالة الطبيعية والحالة الثقافية، قام الكثير من المثقفين بتمحيص منطلقاتها، طالبين الخروج من مآزقها. فمنهم من رأى في ما بعد الحداثة مخرجا من الأزمة، فراح يبشر ـ مثل علي حرب عندنا ـ بمنطق تحويلي جديد وبحضارة معولمة هي قمة الطموح البشري. وهؤلاء المثقفون إذ يباركون منطق العولمة، يغفلون أنه منطق مثل منطق الحداثة، يبرر ظاهرة بصدد التحقق لا نملك الجزم في شأن مآلاتها إلا على مستوى الخطاب. وخلاصة أمرهم أنهم يعملون بمقتضيات مبادئ «العقل الثائر»(*)، مثل أسلافهم الحداثيين ومن سبقهم من فلاسفة غربيين، قصد التأسيس لتاريخ جديد يختزل الوجود فيه، كما أنهم يبدعون خطاباً سياسيا-اقتصاديا جديداً، يطلب اليقين من دائرته. لذلك تجدهم كلما ضاقت رقعة الوجود واستحكمت حلقاته، يطلبون الفرج والفتح من العقل نفسه الذي أوجد الأزمة، وهم يحسبون أنهم يقفون على أرضية جديدة تؤسس للفعل التاريخي المطلق، في حين أن الفتح في كتاباتهم يكتسي في نظر المتأمل معنى التوسيع والتمديد في مجالات العقل الثائر، ومن ثمة التوسيع والتمديد في مجالات الأزمة.

ومن المثقفين من لا يكترث بأمر العولمة أو بفتوحات المنطق التحويلي ما بعد الحداثي، قدر اهتمامه بالخروج من تاريخ الغرب. نذكر هنا أن لفظة ما بعد الحداثة كانت تشير عند واضعيها أمثال «أرنولد توينبي» إلى إمكانية الخروج من مأزق التاريخ الغربي والابتعاد

(*) نطلق لفظة «العقل الثائر» على العقل البروميثيوسي الذي ثار على الآلهة بأن سرق شعلة المعرفة التي كانت تحتكرها. إنه العقل الذي أسس لتاريخ الغرب.

عن منطق الثورة العقلية التي أسست لهذا التاريخ. ففي حين خلص «توينبي» إلى النتيجة المعروفة التي مفادها أن المخرج ديني (The last issue is religious)، دعا «أوسفالد سبنجلر» إلى ممارسة الجولان الفكري خارج حدود الثقافة الغربية، وكذلك فعل «ليو فروبينيوس».

وبغض النظر عن نوايا أصحاب هذا الخطاب، هل هي نوايا تطمح إلى إمداد الغرب بأسباب البقاء أم بأسباب جديدة للتفوق، فإن هذه الكتابات تنم عن منعطف جديد في تاريخ الفكر الغربي. فقد ولدت مع هذه الكتابات ديناميكية تاريخية جديدة تتحرك من واقع الحضارة والمدينة، ومن واقع النظام والوحدة وثورة العقل، باتجاه الطبيعة والبداوة والتشتت، ونسبية العقل ثم الإقرار بأهمية الدين. يقول «سبنجلر»: «إن ديناميكية المتحضر توجهه نحو البداوة، أما ديناميكية البدوي فتتوجه نحو الحضارة»[10].

إن القول بوجود ديناميكيتين تاريخيتين على طريقة «سبنجلر» ينطوي في العمق على تصريح بالارتداد عن الصيرورة التاريخية الغربية وبالتشكيك في مآلاتها. وقد تجسد هذا الارتداد وهذا التشكيك في منجزات الكثيرين من الفنانين والمفكرين الغربيين على امتداد القرن العشرين. فعلى الجملة، لئن كان المقام يضيق أمام بسط الكلام في المحاولات المعبرة عن الحرج والاستياء داخل تاريخ الغرب، أمكنت الإشارة إلى أن منطلق هذه المحاولات هو الإقرار بنسبية التواريخ، والاعتراف بعدم قدرة العقل الثائر «البروميثيوسي» على إخراج الشعوب

---

(10) Oswald Spengler; le Déclin de l'occident, Trad. M. Tazerout, vol. (Paris: Gallimard, 1976). I: 48.

« Le destin d'occident est dans ce phénomène irrévocable. L'homme cultivé a son énergie dirigée en dedans, le civilisé en dehors ».

وثقافاتها من مرحلة ما قبل التاريخ، التي هي أشبه من العدم، إلى مرحلة التاريخ المطلق، تاريخ الوجود.

إن محاولات الخروج من تاريخ الغرب تصدر عموماً عن «عقل حائر» يبحث عن أجوبة ذات طبيعة دينية. فحتى إن لم يعين ديناً محدداً، فهو في العمق يقر بأن التاريخ أعمق من أن يُثَبِّتَ العقلُ نقطة بدايته ونقطة نهايته، وفي هذا تسليم بعجز الإنسان وتشنيع بروح الاكتفاء التي نفخها العقل الثائر فيه، كما فيه فتح لباب التسامي بقصد استشراف الحقيقة من خارج حدود هذا العقل وخارج أنساقه.

لكن، إذا كان العقل الثائر يوهم نفسه والبشرية جمعاء بأن فعله في التاريخ يتأسس على قاعدة نظرية مطلقة كلية، تبرر تطاوله في العمران والبناء "Monumentalism" وتنطعه إلى التجريد وركضه وراء نقطة تتحقق عند وصولها السعادة القصوى والمدينة الفاضلة، فإن «العقل الحائر» لا يجد معنى لحركته في التاريخ ويظل حبيس الجغرافيا، يؤله الأرض فيسقط ضحية العدمية. ولعل أبرز محدد لأزمة الإنسانية اليوم هو تدحرجها بين منطق العقل الثائر وما يمليه من أنساق فلسفية تسجن مفهوم الوجود، وما ينتج عنها من طرائق في التصنيع تهدد مستقبل الأرض وساكنتها من جهة، وبين منطق العقل الحائر الذي لا يمد الإنسانية بأسباب لِحركة الإنسان في هذه الأرض من جهة أخرى.

وليس الخروج من تاريخ الغرب بالأمر الهين، ويبدو أن أصدق المحاولات في هذا الشأن تنتهي عند هذه النقطة من التاريخ بالذات إلى ما نصطلح عليه بمنطق الحيرة، وهو منطق يكبل العقل ولا يمده بأسباب الحركة في التاريخ. لكن هذا العقل الحائر، على علاته ونزوعه نحو العدمية، يقترح إمكانات لتمفصل الثقافة الغربية مع غيرها من

الثقافات. وإذا كانت هذه الإمكانات المقترحة كثيرة يضيق المقام عن التفصيل فيها، فحسبنا منها ما يطرحه العقل الحائر على البشرية من أسئلة، ولعل أهمها وأكثرها إلحاحاً، هو السؤال الذي يتشوف واضعوه من الحيارى الغربيين عبر طرحه إلى تحصيل طريقة للخروج من ثنائيات الغرب القاتلة، مثل ثنائية ما قبل التاريخ والتاريخ، ثنائية العدم والوجود، ثم ثنائية التوحش والتحضر.

إن الوعي بأسئلة العقل الحائر ـ وهي أسئلة تشكل حصيلة تجربة علمية وفلسفية وفنية طويلة ـ يحتم علينا في العالم العربي الإسلامي أن نفكر في إعادة صياغة إشكالية النهضة.

فمتى سلمنا بأن التطور المادي التقني التكنولوجي الذي شهدته الحضارة المعاصرة لا يُدْني بأي وجه من الوجوه المعنى الذي يرتجيه الإنسان المعاصر في الحياة، لزمنا التفكير في إعادة صياغة إشكالية النهضة، وفي مشروعيتها. نحن نعلم أنه بقدر ما بسط الإنسان سيطرته التقنية على هذا العالم، إذ تمكن من اكتشاف أعماق البحار ومن الارتقاء إلى السماء، وبقدر ما تنطع في أنواع من المتعة واللذة الحسيتين، إذ تجاوز الحد في استباحة المحرم والمحظور، ضيق هذا الإنسان على الروح ساحتها وسد المطلع في الأرض أمام الجسد، وأصبح التيه وفقدان الوجهة يمثلان أبرز سمة من سمات المجتمعات المعاصرة كلها، مجتمعاتنا نحن مثل مجتمعات الآخر، وذلك لَمَّا استدرجت البشرية إلى العيش وفق نمط حضاري واحد يستغلق على طرائق الأمم المتعددة في تعمير الأرض. ولعل ما يجب أن يترتب عن وعينا بهذا كله، هو العمل على يقظة العالمين عوض الاكتراث بمشاريع نهضة لا تختلف مآلاتها عن مآلات نهضة الأوربيين. فهل نحن أقدر على التفكير في إخراج أنفسنا وإخراج غيرنا من نفق تاريخ العلو في الأرض ممّا نحن عليه اليوم من قدرة على طلب علو النهضة؟

من منطق النهضة الغربية إلى فلسفة العمران القرآنية:

ليس من سبيل لتنفيس الخناق الذي تحسه البشرية اليوم في ظل العولمة إلا الخروج من تاريخ العقل المؤسس لها والانعتاق من ثنائيات هذا العقل. وبالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون، نعثر على منطق تاريخي متميز يؤسس لفعل الإنسان في التاريخ تأسيساً مغايراً بعيداً عن ثنائيات العقل الثائر ويقينياته، وعن عدمية العقل الحائر وتذبذباته. فبعد استنطاق لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية وقراءة في أنماط عمرانها، يخلص ابن خلدون إلى مقولة «العمران البدوي» وهي مقولة تستلهم الوحي القرآني في العمق، فتتحرر من سجن «الأنا» و«الآخر» لتخاطب العرب والعجم فتذكر الإنسان بمسؤولياته.

يقول ابن خلدون إن «الأصل في الحضارة البداوة»، وبهذا القول يحرر العقل من ثنائية الحضارة والبداوة، وهي الثنائية التي تختزل ـ كما نعلم ـ الوجود الإنساني في بعده التاريخي، وكأن الإنسان لم يقفز على سطح الوجود الحقيقي إلا بدخوله مرحلة «التاريخ المطلق»، تاريخ الحضارة المطلقة. إن القول بأسبقية البداوة على الحضارة هو إقرار بجغرافية الوجود الإنساني وبمكانيته. فقبل أن يُخْرِجَ العقلُ الإنسانَ من طور العدمية التاريخية إلى طور التاريخ، أي من طور البداوة إلى طور الحضارة، كان الإنسان موجودا وجوداً جغرافيا مكانيا وحسياً.

إن الطرح الخلدوني، إذ يقر بأسبقية البداوة على الحضارة، وبوجود الإنسان في الطبيعة وفي المكان (الجغرافيا) قبل وجوده في التاريخ الحضاري، يجعل من تاريخ العقل تاريخا نسبيا يخرج بمقتضاه الإنسان من الوجود في المكان إلى الوجود في تاريخ معين فقط؛ وأما التاريخ المطلق فهو تاريخ العقل الذي أخرج الإنسان من العدم الحقيقي إلى الوجود على سطح الأرض. وهكذا يصبح الأصل في التاريخ هو الجغرافيا، وينعتق العقل البشري من إملاءات التاريخ البشري المطلق

والمجرد عن المكان. معنى ذلك أن كل نقطة نقطة من هذه الأرض إلا وتصبح صالحة لتكون قاعدة يتأسس عليها تاريخ نسبي جديد، وكأننا بالتاريخ يبدأ من نقطة وجود الإنسان فوق الأرض وانطلاقا من تفاعله مع فضائه الحسي، لا من نقطة زمنية مجردة باتجاه نقطة زمنية أخرى مجردة.

إن التاريخ المجرد هو تاريخ خطي إلحاقي يتوخى إلحاق التواريخ المختلفة به؛ إنه تاريخ الاستبداد والاستعلاء. وأما ما كان يصبو إليه ابن خلدون من خلال مقولة «العمران البدوي» فإنه تاريخ يكسب حركة الإنسان قيمة إجرائية تخرجه من طور العجز والهوان في الأرض إلى طور الفاعلية التاريخية المرتبطة بالواقع الفضائي الأرضي المعطى. فمتى ما كان العمران بدويا، أي متى ما ظلت العلاقة قائمة بين البناء والأرض، بين التجريد والحس، استطاعت الأمم أن تضمن استمراريتها واستقرارها وتمتعها بالحضور في الكون؛ ومتى ما كان العمران حضاريا، استغلقت فيه أشكال البناء على شكل الأرض، وطلق التجريد فيه الحس، شكل هذا العمران نقطة وقوف في تاريخ الأمم. ولعل الفرق بين العمران البدوي والعمران الحضري يكمن في كون الأول يجعل من العلم أداة تنعم في الطبيعة، وفي كون الثاني يسخِّر هذا العلم لبلوغ نسق حضاري مديني مجرد، بديل عن الطبيعة المعطاة سلفا. كما أن هناك فرقاً بين العمران البدوي وبين العمران الحضري يمت بالصلة إلى قضية المطلق والنسبي.

إن العقل الذي يتحرك في فضاء عمران بدوي منفتح على الطبيعة المتجددة والمتحركة باستمرار، عقل لا يطمح إلى سجن حقيقة هذه الطبيعة؛ بل ينطلق من الاقتناع البدوي الأول الذي مفاده أن المعرفة المطلقة هي إقرار بعجز الإنسان وعدم قدرته على تحنيط حقيقة المتحركات في قالب ذهني جامد وثابت. ولذلك يكون المطلق في

العمران البدوي مطلقا لغويا شعريا يشير إلى الكون ويجعله محط تأمل. أما العقل الذي يتحرك في فضاء عمران حضري انقطعت فيه أسباب التواصل بين الإنسان والظواهر الكونية المتجددة، فهو عقل يسارع إلى تحنيط العالم-في صورة ذهنية تدعي المطلقية والقدرة على الإحاطة بماهية المتحركات؛ وبعد عملية التحنيط هذه والتصوير للعالم يشرع العقل في بناء أنساق فلسفية تهدف إلى فرض وصاية العقل على الوجود.

ولاشك أن للخلفية القرآنية دوراً مهماً في بلورة فلسفة العمران الخلدونية. إذا كان مسطور العقل الثائر ومنطوقه يقول بأن التاريخ هو عملية إخراج الإنسان من ظلمات البداوة إلى أنوار الحضارة، فإن القرآن يذكر في أكثر من مقام بأن الذي يخرج من الظلمات إلى النور هو الله، ذلك أن الله هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود وإلى الحضور. ومعنى ذلك أن التاريخ المطلق هو التاريخ الإلهي على وجه التحديد، وأن ما سواه هي مجرد تواريخ نسبية. وما تجرؤ الإنسان على دعوة الإنسانية إلى هذا التاريخ النسبي إلا تعبير عن الاستعلاء في الأرض وتمكن منطق الطغيان من العقل. إن دعوة الآخرين إلى الانخراط في تاريخ معين لهي دعوة إلى تجريد الإنسان من انتمائه الفضائي؛ ومتى اختلت العلاقة الطبيعية القائمة بين الإنسان وفضائه الحيوي، أصبح هذا الإنسان عرضة للتيه، لا يجد معنى للحركة في مكانه. وإن إخراج الإنسان من فضائه إلى تاريخ الآخرين هو إخراج له من النور إلى الظلمات، ومن التاريخ الإلهي المطلق، تاريخ الكون، وتاريخ الحضور في هذا الكون، إلى تاريخ حضارة أو أمة بعينها.

إن القول بنسبية التواريخ ينبني على أساس القول بنسبية العقول والمعرفة الإنسانية وبعدم قدرة الإنسان على التأسيس للوجود. ولعل هذا هو منطق الفطرة التي تمكِّن المتأمل من إدراك أن الوجود الحقيقي

هو وجود معطى يتخذ شكل حضور في الكون وأن الفعل في التاريخ ليس عملية تأسيس للوجود، بقدر ما هو إعمال للعقل بغرض تحريك رحى المعيشة من أجل ضمان تعمير للأرض يضمن التوازن والاستقرار والمتاع. ونحن إذ ندرك العلاقة القائمة بين القول بنسبية العقل والمعرفة والتاريخ عند ابن خلدون وبين العقيدة الإسلامية المبنية على مسلمة «الله أعلم» وصرخة «الله أكبر»، نشير في هذا المقام إلى حقيقة طالما لحقها التهميش وحالت الغفلة الثقافية والانقياد وراء منطق صراع «الأنا» و«الأخر» دون تصريفها: إنها الحقيقة التي تفيد بأن «مقولة» الله والدين لا تقف في جوهرها وراء الاستبداد. فالقول بمطلقية التاريخ الإلهي وبنسبية التاريخ الحضاري يضمن التحرر من الاستبداد الحضاري المضمر في مقولات نهايات التواريخ، إذ يذكي إحساس المستضعفين بانتمائهم إلى الأرض أولا، وبأن في الأرض متنفس وسعة عن التاريخ الإلحاقي المكبل لطاقاتهم الإبداعية. كما أن القول بمطلقية التاريخ الإلهي يوجه الحضارات والثقافات وجهة التعارف لا وجهة الصراع؛ فكون حضارة تعجز عن اقتباس حضارة أخرى، هذا ليس مدعاة للصراع كما يبشر بذلك الكثيرون.

ومن بين العقول الحائرة في الغرب عقول تبحث جادة عن منفذ إلى خارج النفق المظلم الذي هو نفق التاريخ الغربي المتأرجح بين العدمية وبين الإنسانوية، بين البدائية وبين التطاول المهول في العمران، بين انعدام المعنى المؤسس لحركة الإنسان وبين الحركة القائمة على التأسيس المطلق الكلي للتاريخ. يقول «جريجوري دافيس» (Gregory Davis): «نحن في حاجة إلى حضارة كوابح»[11].

---

(11) Gregory H. Davis: "Technology Humanism or Nihilism" in Questioning Technology: A critical Anthology. P: 190. (London: Freedom press, 1988).

وبالمعنى نفسه يلح «كينيث وايت» على ضرورة الخروج من تاريخ الغرب. وهذه العقول وغيرها ليست عقولاً نشازاً؛ بل إنها عقول تجد التعبير الأليق لتقرب إلينا طبيعة الأزمة التي تهدد مستقبل الحضارة الغربية والثقافات المختلفة: إما تنطع إلى البناء والتقانة والتكنولوجيا تنطعاً لا يأبه معه الإنسان إلى مسألة المقاصد، بحيث يلاحق أحلاما معلقة في نهاية تاريخ مجرد منقطع عن اللحظة الواقعة، لحظة الحياة الحاضرة؛ وإما تنطع إلى العدمية وعدم الوقوف على جدوى حركة الإنسان في التاريخ.

وحين يستنطق العقل القرآن الكريم بعد استيعابه لسؤال العقل الحائر بخصوص كيفية الخروج من مأزق العدمية والتطاول في البناء، يجد جملة من الأجوبة الشافية التي لها علاقة بمعاني تؤسس لطرائق مختلفة في الوجود وفي الحركة. نحن نعلم بالفطرة أن الإنسان لا يساهم في خلق ذاته وأنه مهما ارتقى في سلم العلم التقني والاستبطان الروحي، لن يعي في أقصى حدود وعيه إلا حضوره في الكون لا خارجه. وإذا كان العقل الثائر يطمح إلى تخليص الإنسان من قيود هذا الوجود في المكان والزمان ليوهمه بإمكانية بلوغ زمان ومكان آخرين من صنع عبقريته، فإن القرآن يكشف لنا عن حقيقتين يقينيتين لا سبيل لتجاوزهما: حقيقة الحضور على الأرض وحقيقة الموت[12]. وما

= إذا كان تأليه الإنسان يسمح بالتمادي في البناء وبالاستعمال المهول للتكنولوجيا إلى درجة الاختناق، فإن العدمية ترغم الإنسان على العيش البئيس في الطبيعة دون تقانة. المطلوب هو الخروج من هذه الثنائية بقصد الحصول على حضارة يملك الإنسان أن يوقف التكنولوجيا متى أحس بخطرها.

(12) أخذت الموت تحتل حيزاً أوسع في الدراسات الفلسفية خلال السنوات الأخيرة. تقول ناومي زاك في معرض حديثها عن الهوية والعرقية أنه لا أحد يعرف في أي نقطة من حياته هو الآن وذلك لأن الموت يشكل إمكانية حاضرة في كل وقت. وبناء على المباغتة، يفقد التفلسف بخصوص الهوية والعرق والهوية والزمن =

الحياة الدنيا وفق هذه النظرة القرآنية إلا حركة تمتد بين نقطة الانطلاق هذه، ونقطة النهاية تلك. فمتى ما حصل للإنسان الوعي بحضوره في الزمان والمكان المعطيين سلفا، ومتى سلم بهذا الحضور ولم يجحد به، وظف مهاراته العقلية وملكاته الصناعية توظيفاً يهدف إلى ضمان المتاع والاستقرار في العالم المعطى. أما حين يجحد العقل الحضور الإنساني ويشرع في التأسيس لوجود آخر، فإنه يوظف مهاراته لمحق الغيب بغرض بسط نفوذه على الوجود؛ كما يوظف المهارات الصناعية من أجل محق الصدفة بغرض بسط نفوذ الصناعة على الطبيعة من ناحية أخرى، فيتمادى في منطق استعلائه، ليبشر بنهاية التاريخ التي يتحرر عندها الإنسان تحرراً مطلقا من الخوف من المجهول الغيبي ومن الصدفة في الطبيعة. وبينما يسعى العقل إلى التخلص من الغيب، يجد نفسه مرغما على بيع الأحلام؛ وبينما يسعى إلى التخلص من الصدفة في الطبيعة، يقول بمثالية عالم صناعي تحل فيه جميع مشاكل الوجود حلا تقنيا ميكانيكيا. والحاصل أن هذا العقل، لما كانت معرفته جزئية، لا تمكنه من الاطلاع على علاقة كل شيء بكل شيء آخر، أخذ يصنف ما يعجز عن فهمه أو إدراك وظيفته في الكون ضمن لائحة الصدف الواجب محقها. وبمحق ما يعتبره العقل الجزئي صدفة، تمحق أسباب بقاء الوجود الحقيقي ويتسع حيز الوجود الصناعي الاصطناعي[13].

= معناه. «حين أفكر في حتمية فاجعة الموت، لا أكترث إطلاقاً إن كانت حياتي القصيرة تكتسي طابعاً عرقيا أم لا».

Naomi Zack: « Race, Life, Death, Tragedy, and Good Faith » P: 101. in Existence in Black, ed Lewis Gordon (New York: Rout ledge, 1997).

(13) لا عجب أن يتحول الدفاع عن الطبيعة إلى خطاب قوي من أكثر الخطابات معارضة للغرب ولمنطقه الانتحاري. إن أدبيات حماة البيئة لا تخلو من أمثلة توضح كيف تمحق أسباب بقاء الكثير من المخلوقات في كل يوم بفعل منطق الاكتفاء الذي يسيطر على العقل السياسي-الاقتصادي المهيمن. ونسوق في هذا =

إن الإنسان وفق منطق العقل المؤسس للوجود مدعو للتضحية بحضوره ووجوده الحقيقيين في التاريخ الكوني (التاريخ الذي أوجده قول الله «كن») لفائدة وجود غائب يتأسس على مبادئ وعزيمة العقل الثائر. لقد أخذ العقل الحائر في حضارة الغرب يشكك بقوة في المقولات التاريخية المحفزة لحركة الإنسان نحو نقطة كمال معينة. فهل يتحرك التاريخ حقيقة نحو مرحلة نهائية يبلغ عندها الإنسان سعادته الأبدية وتتحقق عندها مطامحه الجوهرية ؟

عن هذا السؤال يجيب القرآن: ﴿قل هل عندكم من علم

= المكان مثالا معبراً بهذا الشأن. لقد لوحظ أن القنفذ أصبح في السنين الأخيرة يموت بعد أكله الأفاعي على خلاف ما عرف عنه من قدرة البقاء بعد أكل الأفاعي السامة، على امتداد التاريخ في مناطق البحر الأبيض المتوسط. والسبب في هذا التحول هو الإنسان الذي تدخل عن جهل في أمور الطبيعة فأحدث الخلل. لقد كان القنفذ يجد في بعض الحشائش ترياقا يقيه من سم الأفاعي، إذ كان يبادر إلى أكلها مباشرة بعد أكل هذه الأفاعي. لكن الإنسان لما أعمل ذكاءه النسبي وقرر إبادة تلك الحشائش بواسطة مواد كيماوية بدعوى أنها حشائش غير نافعة حصل ما حصل. وليت الأمر يقف عند هذا الحد. إن اختفاء نوع من الأنواع، لابد وأن ينتج عنه مضاعفات خطيرة تمتد إلى الإنسان. فانقراض القنفذ مثلاً يؤدي إلى تكاثر الأفاعي تكاثراً غير طبيعي قد يترتب عنه انقراض نوع آخر، وفي انقراض هذا النوع الآخر انقراض لنوع آخر، وهكذا دواليك.

ليست الدعوة للمحافظة على الأحياء دعوة خالية من المعنى، إنها دعوة إلى تغليب منطق البقاء ضد منطق الانقراض والانتحار. إن عدم معرفة وظيفة الشيء يجب أن لا يتخذ سنداً لنفي هذا الشيء.

كم عجبت من قصة الإمام مالك مع ابنته حين سألته عن وظيفة النمل في هذه الحياة، فردَّ قائلاً: لعلها تحدث ثقبا يسهل التنفس على الأرض. حين نتمعن في هذا الجواب نحس بعظمة العقل المتأمل-العابد الذي إن جهل وظيفة الشيء التمس له أسباب البقاء ولو بإعطاء تفاسير لا سبيل لإثباتها علميا، وهذا على خلاف مع العقل العلمي الغربي الذي هو أسرع إلى تنفيذ حكم الإعدام على المخلوقات بدعوى عدم ثبوت وظيفتها أو فائدتها من وجهة نظر مصلحة الإنسان العاجلة.

فتخرجوه لنا، إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾ [سورة الأنعام/ الآية 149].

إن الحضور الحقيقي هو الحضور الموهوب إلى الإنسان، المعطى له. وعلى هذا الأساس يرتب العقل المسلم منطقا مغايراً، الهدف منه هو ضمان المتعة والاستقرار، لا ضمان السيطرة على الزمن مصدر المجهول من الأقدار، ولا على الطبيعة مصدر المجهول من الصدفة المادية. وإن الإيمان بأسبقية الحضور على العقل، وبمكانية وزمانية الوجود الإنساني، يكسب العقل والصناعة صفة الإجرائية فقط. فالعقل ضروري والصناعة ضرورية... لكن ليس بغرض نفي الغيب والصدفة، إنما بغرض التمتع والاستقرار في الكون المعطى... معنى ذلك أنه متى حصلت المتعة والاستقرار على هذه الأرض، استغنى الإنسان عن العلم المجرد. وبمعنى آخر، إن صلاحية التقنية والتكنولوجيا لا تكمن في كونها تمثل آخر ما أبدعه العلم المجرد وأحدث ما وصل إليه تاريخه؛ بل إن مقياس الحكم على ضرورة اقتباس التقنية والتكنولوجيا تمليه الحاجة إلى ضمان الاستقرار والتمتع. فقد يستغني الإنسان الموجود على الأرض عن أحدث التقنيات التي وصل إليها الابتكار العلمي في فضاء حضاري آخر، وقد تحدث آلة معينة أو تقنية معينة خللا يمس العلاقة القائمة بين الإنسان والأرض، وهي علاقة تضمن المتعة والاستقرار. فباقتباس تقنية جديدة في عالمنا العربي مثلا، قد نأتي على مهارة اكتسبها الإنسان عبر أجيال وأجيال من الممارسة ومن التفاعل مع الفضاء الأصلي. ولن تكون التكنولوجيا أو التقانة نافعة إلا إذا أصبحت مكملة للمهارات القائمة في هذا الفضاء. وأما استئصال مثل هذه المهارات بغرض وضع تقنيات جديدة محلَّها بدعوى أن هذه التقنيات تمثل أرقى درجات التطور العلمي، فهذا تعسف وإخضاع للثقافات المغلوبة لمنطق عالم الحضارة الغالبة. إنها

تبعية المغلوب للغالب. ولعل في الأرض للعباد سعة عن الفضاء الحضاري الذي يزعم الكلية والمطلقية.

حين يدرك العقل البعد الديني لحضوره في الأرض، ينبو بهذا الإدراك عن الحاجة إلى الالتحاق بتاريخ معين مجرد، فيشرع في خلق تاريخه الخاص به القائم على التجربة المكانية، وهو يعي تمام الوعي أن هذا التاريخ نسبي لا يصح بوجه من الوجوه رفعه إلى مستوى المطلقية. إن القول بالتاريخ المطلق المؤسس له من طرف العقل المطلق هو قول ينم عن الرغبة في الاستئساد والتسلط وفرض نمط حضاري خاص على بقية ثقافات العالم.

فإذا كان العقل الثائر يصدر في تصوراته للوجود وللحركة وللعلم عن رغبة في منازعة الآلهة والتصارع معها حول مسألة الخلق، إذ يوظف هذا العقل جهده من أجل إثبات قدراته على التأسيس للوجود، فإن العقل المتأمل-العابد ينطلق من نقطة التسليم بالحضور الإنساني في الكون، ويسعى وفق هذا التسليم إلى اعتماد قدراته ومهاراته من أجل التنعم والاستقرار في العالم المعطى. وهذا العقل إذ يسلم بأسبقية الحضور في الكون، يعزف عن الاشتغال بالتأسيس للوجود، مبقيا هكذا باب التأمل في الموجودات مفتوحا وبُعْدَ التعبد قائما.

ولقد استدرج العقل العربي المسلم منذ عصر النهضة على الأقل إلى منطق الثورة فصرف همته إلى الثورة على العقل الثائر. فصرنا نقرأ لأكثر العقول ادعاءً للتمسك بالإسلام ونسمع منهم وعنهم أن السبيل للوصول إلى ما وصل إليه الغرب، أي الوصول إلى أرقى مستويات النضج والكمال الحضاريين التاريخيين، أمر يتوقف على التمسك بالدين الإسلامي. وكأن هؤلاء القوم يؤكدون ما يذهب العقل الثائر الغربي إليه من القول بأن هناك تاريخا مطلقا يتجسد في مراحل وأنماط حضارية معينة. وكأننا بالعقل العربي المسلم يناضل من أجل احتلال

الصدارة على رأس التاريخ المطلق الذي تأسس على قاعدة عقلية مطلقة مجردة.

والواقع أن العقل العربي المسلم حين يثور على العقل الثائر يبتعد عن القرآن أكثر من ابتعاد العقل الحائر عنه. إن القرآن يذكر بأن الخلق رباني وبأن تاريخ الوجود المطلق أسست له الإرادة الإلهية. إنه تاريخ الكينونة المؤسسة على قول الله «كن».

وحري بالعقل الذي يسلم بهذه الحقيقة القرآنية أن ينتفض ضد كل عقل يدعي التأسيس لوجود ولتاريخ مطلقين، حتى يتمكن من دعوة البشرية الحائرة إلى التاريخ المطلق الحقيقي الذي لا يتجسد في تجربة حضارية واحدة معينة.

وإن ثنائية «الأنا» و«الأخر» ـ هذه الثنائية التي يستدرج إليها مثقفو ما بعد مرحلة الاستعمار على اختلاف مشاربهم استدراجا ـ تنتج خطابا معرفيا يمنع من إشباع معنى الحقيقة التي مؤداها أن الأزمة هي أزمة إنسان، أزمة الإنسان المعاصر الحائر أمام متاهات ظنون الحضارة القائمة، وليس أزمة مجتمع عربي إسلامي يبحث عن قاعدة معرفية ليبني حداثته وليحقق نهضته. ليس للانخراط في الحضارة الغربية المعولمة ولا للانخراط في الحداثة أو في ما بعد الحداثة أوجه يمكن تحديدها سلفا. نحن نلاحظ أن الكثير من منتوجات الحضارة الغربية توافق عند معاصرينا من العرب المسلمين قبولا سريعا ربما فاق سرعة قبول الغربيين أنفسهم لها. ما معنى هذا ؟ معناه أن المجتمعات لم تعد تتوفر على ما كانت تتوفر عليه من قبل من غربال لتصفية الوافد عليها من الآخر. لم يعد الفرد المسلم مثلا يكترث في تدبير شؤونه اليومية بالسؤال عن حكم الشرع في كل شيء يقتبسه. وهذا ما فتح الباب على مصراعيه أمام تسرب الغث والسمين من فضاءات أخرى.

وإن المتأمل في الأشياء الوافدة علينا من الغرب والمقدمة إلينا

باسم العلم تارة وباسم الفن تارة أخرى، يدرك مدى تغلغل الأزمة الوجودية الغربية داخل المجتمع العربي المسلم. لقد صار الفرد العربي المسلم يطلب من الفن ومن العلم ما يعينه على دفع الرتابة، أي ما يعوض به إحساسه المفقود بتجدد الكون في كل لحظة من اللحظات. لم يعد الفن الإسلامي ضرباً من «التسبيح» يسجل وقفة اندهاش أمام الكون المتحرك ووقفة تأمل في حسن الصنعة وقدرة الصانع؛ بل صار الفن عندنا وسيلة ترفيهية يلجأ إليها الفرد ليروح عن ذاته خلال سعيه نحو تحقيق عالم اصطناعي آخر، أي خلال خروجه من العالم الحسي المعطى.

وإن إشكالية النهضة والحداثة وما بعد الحداثة والعولمة إشكاليات مغلوطة وغير منتجة، حيث لا تخرج عن أن تتمحور حول سؤال واحد: كيف نلتحق بالغرب، وكيف نثور على الغرب حتى نحقق الندية معه، ونقف مثله أو قبله في صدارة التاريخ؟

لما كانت النهضة الغربية وما أفرزته من حداثة وما بعد حداثة وعولمة، نهضة مادية بحتة قائمة على مبادئ ثورة العقل التي تجعل العالم محط إدراك وإحاطة عقليين، كان من الطبيعي أن يقترن تحقيق النهضة عندنا بتصفية الرصيد الروحي للأمة، وقد حان الوقت بعد احتكاك طويل مع الغرب وبعد وقوف على إخفاقاته أن نعيد صياغة الإشكالية مجدداً.

وإن السؤال الذي أصبح يفرض نفسه علينا بإلحاح هو: هل من سبيل لجعل الحضارة المعولمة اليوم تتعايش مع الثقافات المتعددة؟ وهل نملك نحن اليوم أن نساهم في الإجابة على هذا السؤال؟

لقد أدت نهاية الجغرافيا وارتفاع الحدود الفاصلة بين الأمم إلى بروز هويات ثقافية جديدة لا تتحدد بالانتماء إلى هذه البقعة من الأرض

أو تلك. وقد أصبح لوسائل التواصل المتاحة اليوم دور مهم في تقريب البعيد وإبعاد القريب. فقد يكون شريكك في المكان أبعد الناس عما تحمله من أفكار وأكثرهم نفورا منها، كما إنه قد يكون أبعد الناس منك جسديا أقربهم إليك فكرة. لذلك صرنا نشهد هويات ثقافية جديدة، لا تتحدد بالضرورة بالانتماء إلى حيز جغرافي أو تاريخي معين، بقدر ما تتشكل بالإحالة إلى مواقف عقلية مختلفة تجاه قضايا المرحلة التاريخية الراهنة. ولئن نظرنا إلى المواقف من السؤال المطروح أعلاه حول سبل تعايش الحضارة المعولمة والثقافات المتنوعة وجدناها مواقف تصدر عن عقول ثلاثة تشكل هويات ثقافية ثلاثة سنحاول اختصار القول فيها هنا:

* **عقل عابد**: يسلم فطرة وحسا بكون الإنسان كائنا متحيزاً في مكان، فيجعل الكون محط تدبر وتفكر وتأمل، لا محط إدراك وإحاطة عقليين. ثم بعد ذلك يفضي به التأمل في حضور الأشياء في الكون إلى عبادة الخالق مخرجها من العدم إلى الحضور. ويعتبر بُعْدُ العبادة إقراراً بعدم قدرة الإنسان على إخراج الموجودات والمتحركات من طور العدم إلى الوجود، وعزوفا عن الاشتغال بالتأسيس للخطاب التاريخي المطلق. كما تعتبر العبادة همزة وصل بين التأمل في الكون المطلق والحركة في المكان النسبي. ولا عجب أن تتخذ صلوات المسلم شكل حركات، إنها حركات تربط مجال السكون والخضوع والتأمل والخشية بمجال السعي والعمل والكدح. فالعبادة بالنسبة للعقل العابد ضرورية «لتحصيل المعية الإلهية» في الكون، هذه المعية التي هي شرط بقاء الحضارات وتعارف الثقافات[14]. فالعقل العابد إذا عقل يطلب تحصيل

---

(14) يشكل كتاب طه عبد الرحمن، «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية» (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000) خطوة تنظيرية مهمة ومساهمة مبكرة في اقتراح آليات «تحصيل المعية الإلهية» بقصد تجنيب العالم المعاصر كوارث مستقبلية تعد بها الحداثة الغربية الصنع.

المعية الإلهية لأجل إخراج الحداثة من مآزقها العقلية، ولإخراج البشرية من تاريخ الغرب، ومن قبضة الاقتصاد ومن تسلط السياسة.

ولأجل الخروج من مآزق الحداثة، يقترح العقل العابد، فضلا على ما يقترحه أصحاب ما بعد الحداثة من توسيع للقاعدة التي تقوم عليها، فتح باب التأمل وإحياء التعبد، وهما بعدان لازما الإنسان منذ وجوده على الأرض.

ولأجل الخروج من تاريخ الغرب، يقترح العقل العابد الدخول في تاريخ الكينونة، والتسليم بنسبية التواريخ الإنسانية، بما فيه تاريخ المسلمين.

ولأجل الخروج من قبضة الاقتصاد العالمي المعولم القائم على مفهوم النمو «والغنى بالشيء»، يقترح العقل العابد إضافة مفهوم «الغنى عن الشيء».

وأخيراً لأجل الخروج من تسلط الخطاب السياسي الذي لا يرى في الإنسان إلا حيوانا اجتماعيا يسكن المدينة، يقترح العقل العابد إضافة أبعاد أخرى من أبعاد الوجود الإنساني، ويذكر الإنسان بحقيقة كونه كائنا يسكن الكون قبل أن يسكن المدينة.

* **عقل ثائر**: ينازع الخالق عملية الخلق ويطمح في التأسيس لتاريخ مطلق، يستوي في نهايته على عرش السيادة والريادة وهو يمن على البشرية والمخلوقات أنه أخرجها مما قبل التاريخ، حيث لم يكن لها إلاّ وجود جغرافي مكاني، إلى تاريخه حيث سيصبح لوجودها أبعاد أخرى تخلصها من قيود المكان والزمان المعطيين. فالقول بالقدرة على التأسيس لتاريخ مطلق هو ثورة ضد صانع التاريخ المطلق ومن تم إرادة معلنة في تجاوز الزمان: منبع الغيب، والمكان: مصدر الصدفة. ولعل

القول بنهاية التاريخ هو قول بتحقق وجود حقيقي لا حصة للغيب ولا للصدفة فيه.

وهذا العقل إذ يصرح بنفي الدين، لا يسعه إلا أن يتبنى مبادئه. وفي هذا التبني تضييق على الموجودات: تضييق للأخلاق وتضييق للتاريخ وتضييق للوجود.

* **عقل حائر**: وهذا العقل إذ يعي أن النسقية والمنطقية اللتين تطبعان خطاب العقل الثائر ليستا ترجمة للواقع الكوني ومطابقة لحقيقة الوجود على الأرض حيث يضيق مجال الحلم وتتسع إمكانية الكوابيس، يسعى إلى فتح النسق العقلي المتماسك على الوجود الطبيعي المتناثر تارة، ويعزف عن الاشتغال إطلاقا بالعقل نظراً لتحققه من عجزه عن الإحاطة بالوجود الطبيعي المترامي الأطراف تارة أخرى.

وهكذا يسقط العقل الحائر ضحية تأليه الطبيعة، وفي حالات أخرى يظل حبيس أسئلة وجودية لا تسعفه في التأسيس للتاريخ النسبي ولا تعينه في العثور على معنى لحركة الإنسان في التاريخ.

وبالنظر إلى هذه التقسيمات، نستنتج إمكانية تحاور العقل العابد والعقل الحائر، واستحالة تعايش العقل العابد والعقل الثائر. إذا كان شرط تحاور العقل العابد مع العقل الحائر هو الاستيعاب لتجربة هذا العقل ولأسئلته بداية، ثم تبليغه القول القرآني لاحقا، فإن شرط الانتصار على العقل الثائر أن لا يثور العقل العابد عليه وأن لا يحاربه بأسلحة من جنس أسلحته، ووسائل من جنس وسائله تحرزا من الوقوع في منطق ثورته، وفي نفق تاريخه. وإذا كان لابد من الصراع، لزم أن يستعد العقل العابد للتصارع وفق مقتضى الوحي.

وإن العقل العابد لا يتدافع من أجل احتلال مكانة الغرب قصد الاستحواذ على صدارة التاريخ؛ بل يستفيد من الوحي منطقا غير منطق

الثورة. إنه يتحرك بمقتضى منطق الدعوة، فيدعو الآخرين إلى عبودية الله خالق التاريخ. فلما كان منطق العقل العابد دعويا يقوم على اعتقاد راسخ في وجود من وجبت الدعوة إلى الاعتراف بحقه في السيادة على التاريخ المطلق، لزم أن يكون هذا العقل على نفس القدر من الاعتقاد في كون سيد التاريخ طرف في الصراع، يملك أن يتدخل لحسم هذا الصراع. ولعل شرط تدخل الله إلى جانب العقل المسلِّم بمطلق سيادته، هو استقامة هذا العقل وفق مقتضى الوحي.

وحتى يبقى القارئ على بينة من معنى هذا القول، نحيل على الآية الكريمة التي خاطب فيها الله سبحانه وتعالى موسى بعدما استنصره طالباً منه تعالى التدخل لهزم فرعون وقوته: ﴿وقال موسى ربنا إنك أتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يومنوا حتى يروا العذاب الأليم. قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعن سبيل الذين لا يعلمون﴾ [يونس/ 87]. يفيدنا القرآن هنا بأن الإنسان قد ينوب عن نفسه حين يتعلق الأمر بالانتصار لها وبالثأر لها والثورة على من ظلمها واسترقها، لكن من أراد الانتصار لله فإن الله أخذ على نفسه وَعْدَ الانتقام من الطاغية والمستبد.

ولن يعثر الإنسان المعاصر في وطننا العربي أو في الأوطان الأخرى، على معنى لوجوده ولحركته في الكون إلا إذا خرج من تاريخ الإنسان وحضارته ومدنياته النسبية، ووعى حضوره في تاريخ الخلق الحقيقي، تاريخ الكينونة.

قضية المرأة:
من منطق الضحية إلى سلطة الجلاد

تعج الساحة الثقافية وطنيا ودوليا بمناقشات وسجالات كثيرة حول مواضيع مختلفة مثل «العولمة» و«نهايات التاريخ» و«صراع الحضارات» و«قضية المرأة» و«تعدد الثقافات» و«مستقبل البشرية» و«دور الأنترنيت» . . . إلا أن الكثير من هذه المناقشات والسجالات تفقد المتتبع نقاط الاستدلال، وتدعوه إلى الانخراط السهل في حرب المواقع السياسية الإيديولوجية، وذلك لما يغلب عليها من طابع الظرفية. وحبذا لو أن موقف الدارس العربي المسلم يملي عليه البحث في جذور هذه الإشكاليات العويصة التي أصبحت تقض مضجع المجتمع وتضيق ساحة الحياة فيه.

وإن مسألة المرأة -مثلها مثل باقي المواضيع المطروحة للنقاش في عالمنا العربي- تستدعي وقفة تأملية مطولة عند جذورها، بعيداً عن النقاش الظرفي المخفي للصواب، والمغيب لحقيقة وطبيعة معاناة المرأة في الواقع. فبداية يحق لنا أن نتساءل عن مشروعية الحديث عن المرأة كجزء منفصل عن المجتمع الذي تعيش فيه، كما يحق لنا بعدها أن نؤرخ لوعي المرأة بذاتها بوصفها ذاتاً مستقلة عن الرجل.

وإن فصل المرأة عن باقي شرائح المجتمع ينم في العمق عن حالة مرضية وعن خلل في التوازن وخبل وجنون. فالمجتمع الصحيح مثله

مثل الجسم الصحيح تندمج أعضاؤه في بعضها البعض اندماجاً لا يجعل الإنسان يحس بهذا العضو دون ذاك. قال «فيروز ميهتا» أحد الحكماء الهنود: «لو تأملت جسمك وأنت في صحة جيدة عادية لما وعيت أجزاءه المتعددة. فالإنسان يعي جسمه جهازاً عضوياً موحداً. ومتى حصل الخلل ولحق المرض بهذا الجهاز، يحس المرء بوجود هذا الجفن أو تلك الغدة . . .»[1] إن تقسيم الواقع إلى أجزاء منفصلة يعزى حسب هذا المتصوف إلى خلل عقلي يستلزم العلاج. وهب أن المرض أصاب هذا العضو دون ذاك، أتظن الألم يمس هذا العضو وحده، أم تراه يمس باقي الأعضاء، كما يقول الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[2] وبعبارة أخرى، إن كانت المرأة تعاني في مجتمع ما، فهذا يعني أن المجتمع بأكمله يعاني، وذلك لأنها مجرد عضو في جسم يتألف منها ومن الرجل، أخيها وأبيها وزوجها. . .فلماذا تعمد بعض الدوائر إلى الاستحواذ على معاناة المرأة وتوهم المتتبع بأن هذه المعاناة تلحقها وحدها كذات مستقلة دون غيرها؟ من الذي خوَّل للمرأة أن تنتصب ذاتاً مستقلة عن الرجل؟

ولعل الذي خول للمرأة أن تنتصب ذاتاً مستقلة عن الرجل هو

---

(1) Fritjof Capra, Uncommon Wisdom : conversation with Remarkable. Peaple (London: Flamingo, 1989) 48-49.

" Think of your own body, when you are healthy, you are not aware of any of its myriads of parts. Your awareness is that of being one single organism. It is only when something goes wrong that you become aware of your eyelids or your glands. Similarly, the state of experiencing all of reality as a unified whole is the healthy state for mystics. The division into separate objects, for them, is due to a mentat distrubance ".

(2) صحيح مسلم كتاب البر والصلة والآداب 6/ 138.

المنطق الذي خول للرجل أن ينتصب ذاتاً مستقلة عن المرأة، وهو نفسه المنطق الذي سمح «للأنا» أن يستقل عن «الآخر» وللشيء «المُفكِّر» أن ينفصل عن «الشيء الموضوع المطروح على طاولة التفكير والتشريح»[3] ولعل المنطق الذي سمح للمرأة أن تعي ذاتها بمعزل عن الرجل هو المنطق نفسه الذي يسمح للإنسان أن يعي ذاته خارج الطبيعة وخارج الزمن. إنه منطق الحداثة القائم على مقولة «الذات والفكر والوجود»، هذا المنطق الذي يكرس وعي الإنسان بذاته تكريساً يؤدي في نهاية المطاف إلى الاغتراب عن الكون وإلى سجن وجود الإنسان في جسده، أي في كيس من الجلد مفصول عن الأكياس الأخرى.

وتسعى معظم الكتابات المعاصرة إلى ربط وعي النساء بذواتهن بمنطق ما بعد -الحداثة، أي بالمنطق الذي يسعى إلى هدم القواعد النظرية التي قامت عليها مجتمعات الحداثة. لقد أصبحت المرأة بموجب هذا المنطق ما بعد الحداثي تعي أن الرجل -صانع الحداثة- كان رجلاً مستبدّاً، يوظف العقل توظيفا يسمح له بممارسة سلطته على المرأة. ولقد أصبحت النساء يعين ضرورة تفكيك العلاقات الاجتماعية القائمة على الموروث المنحدر إليهن من الحداثة، فوجدن من يؤازرهن في مسعاهن التفكيكي. وجدت النساء المفككات للتاريخ الذكوري سنداً نظريا قويا عند مثقفي شعوب ما بعد المرحلة الاستعمارية، وعند الخضر أصحاب الطبيعة، ثم عند الأقليات التي تعتبر نفسها مضطهدة مثل اللواطيين والسحاقيين مشتهي المماثلة Homosexualité[4]. ولقد

---

(3) يتحدث ديكارت عن الذات والموضوع بوصفهما «شيئا مفكِّراً» res cogitans و«شيئاً مبسوطاً » res extensa أي مطروحاً على طاولة العقل التشريحي التحليلي.

(4) يجد المثقف الغربي نفسه مرغماً على مغازلة كل من النسوية والخضر ومشتهي المماثلة. فحتى إدوارد سعيد مثلاً، إذ ينتفض في الطبعة الثانية لكتابه الاستشراق =

أصبحت الحركة النسوية تشارك باقي هؤلاء نفس الوعي بتسلط الرجل الغربي صانع الحداثة وبظلمه في حق المرأة والطبيعة والآخر والأقليات، فأرست دعائم خطاب نسوي ينصب المرأة منصب المظلوم، تماماً كما عمد كل من الخضر، ومثقفي مجتمعات ما بعد مرحلة الاستعمار، والأقليات المشتهية للمماثلة، إلى تنصيب الطبيعة والشعوب المستعمرة واللواط والسحاق على التوالي منصب المظلومين. لقد وفقت الحركة النسوية إلى جانب هؤلاء في إرساء دعائم ثقافة نائحة، يتخذ الندب والبكاء فيها وسيلة للاقتصاص من الظالم[5].

وإذا كان من الصعب المجادلة فيما تذهب إليه بعض النساء من القول بتسلط مجتمع الحداثة الذكوري عليهن، فلعله من الضروري النظر فيما تقترحه هاته النساء ومن يتبنى قضيتهن من حلول. أتقترح حلاً للمجتمع أم حلاً لـ«ذات المرأة»؟ أليست المرأة المظلومة مدعوة

= ليتبرأ من القراءات الإسلامية لأعماله، يصمت عن القراءات النسوية المتطرفة وقراءات السحاق واللواط وأصحاب الطبيعة لأعماله. بل نجده أقرب إلى هؤلاء منه إلى من يناهض هذه الحركات. لقد وقع إدوارد سعيد، في اعتقادنا، في فخ ومأزق يصعب الخروج منهما. إن تحرير الأمة من سلطة الإمبريالية وتحرير الذات من سلطة الآخر أصبح شيئاً يمر بالضرورة عبر التلاحم والتماهي مع الحركات المدافعة عن الأقليات. وهذا طبعاً فيه ما فيه من أخطار ومجازفات. ليس للمجتمع العربي الإسلامي أدنى استعداد لتقبل أفكار إدوارد سعيد حين ترد في إطار قالب معرفي نسقي مابعد حداثي يشترك في صياغته النسوية ومشتهي المماثلة...

(5) Robert Hughes, Culture of Complaint: The Fraying of America (London: Harvill, 1994).

يوضح صاحب هذا الكتاب كيف تستثمر الأقليات المستضعفة منطق الضحية لتمارس بدورها سلطة قامعة لجميع أشكال الفكر المختلف معها. إنها الضحية التي تتحول إلى جلاد.

إلى أخذ مكانة الظالم واحتلال موقع الرجل؟ إن الحركة النسوية تنغمس في منطق الحداثة المتسلط من حيث تظن أنها تناهضه؛ إنها تكرس انتماءها للمنظومة الحضارية الغربية من حيث أنها تسعى إلى ولوج مضمار الكونية والعالمية.

ولقد ربطت الحركة تحقيق ذات المرأة بخروجها من قيود أنوثتها الجسدية وبخروج الرجل من ذكورته الجسدية، فصارت إلى جانب دوائر أخرى تحرك دواليب المجتمع لإدانة رجولة الرجل. واستطاعت في ظرف وجيز عبر قنوات الإعلام أن تفصل الرجل إلى رجلين: رجل عادي مرغوب فيه، ورجل «ماتشو»، رجوليته أكثر من اللازم، إما لتصرفاته أو لمظهره، كأن يكون له شارب «مثل التركي» أو شيء من هذا القبيل، واستغلت براءة الشباب الغربي الغافل وشغفه بالمُوضة لتمحو الفوارق بين المرأة والرجل[6]. وقد ساهمت الحركة النسوية بهذا كله في هدم مؤسسة الأسرة والتشجيع على اشتهاء المماثل. لقد جعل الإعلام الرجل يشتهي من المرأة شقها الذكوري وبذلك عبَّدَت الطريق أمام الشذوذ الجنسي واشتهاء الرجل للرجل. كما عبَّدَت الطريق أمام اشتهاء المرأة للمرأة لما جعل الإعلام المرأة تشتهي من الرجل طول شعره واختفاء شاربه وملامح ذكورته. والحاصل المسكوت عنه في أدبيات النسوية هو أن المجتمع الغربي يشهد انتشاراً رهيباً لظاهرة

---

(6) ليست الخطورة تكمن في هذه الطريقة في اللباس أو تلك، في قصة الشعر هذه أو تلك... بل الخطر والخطر كله يكمن في ما لسلطة الإعلام من قدرة رهيبة على تنميط سلوك الشباب والشيوخ والأطفال على السواء. فلما نصبت مؤسسة هوليود «مارلين مونرو» نموذجاً للجسد الأنثوي، استتبع ذلك أن قامت عشرات الآلاف من النساء بعمليات جراحية قصد الحصول على «صدر مارلين مونرو». ولما نصبت المؤسسة نفسها Twiggy مثالاً للجسم الأنثوي، قامت عشرات الآلاف من الفتيات باتباع نظام حمية رهيب أودى بحياة الكثيرات منهن.

العزوف عن الزواج واللجوء إلى الجنس المماثل. لقد ساهمت الحركة النسوية مساهمة كبيرة في خلخلة نظام الأسرة التقليدية وفي تشكيل الأسرة ما بعد الحداثية التي يطلق عليها اسم الأسرة المرقعة Patchwork Family[7].

وإن اقتفاء أثر الحركة النسوية في القرن العشرين يبين لنا أنها لا تحمل حلا للمجتمع بقدر ما تحلم بأخذ انفرادها بالمسؤولية. إن سعي النسوية إلى «إثبات ذات المرأة» في مقابل «ذات الرجل» يفصح في العمق عن استمرارية النسق الفكري الحداثي، حتى وإن خُيِّل إلى الكثير من الدارسين أن قضية المرأة قضية ما بعد حداثية تشكل وعياً جديداً مغايراً لوعي مجتمعات الحداثة التي جرت على الإنسانية ويلات حروب ضارية كثيرة. لقد ظل وعي الحركة النسوية أسير منطق «الذات البروميثيوسية» الثائرة، كلما زاد ثورة على الغرب، ابتلعه هذا الغرب وحجب بينه وبين البديل. فكلما زاد طمع المرأة في «تحقيق الذات»، ركزت الأسس التي ينبني عليها مجتمع الحداثة، ومكّنت لإله السوق، ومارست سلطة العقل ذاته التي انتفضت ضده. تقول «باتشيكو» Claudia Bernhard Pacheco: «لقد خرجنا من وضعية اجتماعية تافهة لندخل وضعية أتفه، الآن أصبحنا نشارك مشاركة فعالة في السباق نحو السلطة race for power»[8] لقد اقتحمت المرأة عالم الإجرام

---

(7) أصبح هذا المفهوم يطلق في كثير من الكتابات السوسيولوجية على العائلة الممثلة للمجتمع مابعد الحداثي. لقد انتهى عهد «العائلة الكبرى» وعهد «العائلة النواة» وحل عهد «العائلة المرقعة» التي تتألف من أفراد لا تجمع بينهم قرابة الدم والنسل. فبعد فترة تكتم وتستر أصبحت القنوات الغربية ومؤسسات الأفلام تتعامل مع الظاهرة تعاملاً عادياً لا يطرح أدنى إشكال.

(8) Claudia Bernhardt Pacheco, " Women and Power ", Liberation of the People, ed. Norberto R. Kappe, (New York: Proton, 1986) 329-30.

والرشوة بعد أن كان مقصوراً على الرجال. وأصبحت النساء تتصارع مع إخوانهن وآبائهن وأزواجهن سعياً وراء تحقيق ذواتهن، عوض تكثيف الجهود لإضعاف الاستبداد الحقيقي ولمراجعة المقولات المكرسة لاغتراب الإنسان، مثل مقولة التطور.

ولقد أخفق المدافعون عن قضية المرأة في الإتيان ببديل، تماماً كما أخفق المدافعون عن الأرض ومثقفو شعوب مابعد الاستعمار في الخروج من نفق الحداثة المظلم حيث تتصارع الذوات. ولعل أصل الإخفاق يعود إلى أن هؤلاء -جميعهم ودون استثناء- يتصورون أن البديل هو بالضرورة وضع شيء مكان شيء آخر. فمن هذا المنطلق عمدت المرأة إلى زحزحة ذات الرجل عن مكانتها لتأخذ هذه المكانة، وهي بذلك تغيب إمكانية الوعي بالمجتمع ككل وكوحدة لا تتجزأ. لقد اقترن معنى التطور والتحرر لدى متبني قضية المرأة بقدرة المرأة على القيام بجميع ما يقوم به الرجل. تقول «باتشيكو»: «كانت جداتنا تحس بالغبن لأن أزواجهن كانوا يملكون مطلق الحرية للدخول في علاقات غرامية خارج سجن الزواج ومطلق الحرية للتخلي عن الأطفال والزوجات. في الحقيقة، كانت النساء تحسد الرجال، لأنهن لم يكن يستطعن القيام بالشيء نفسه؛ كن يتوهمن أن في هذه التصرفات ما يجلب متعة قصوى. أوَ لم يسلك جيل الستينات والسبعينات مسلك الاختلاط طمعاً في الحصول على السعادة؟»[9]. وبالفعل، لم تكن

"We emerged from a position of total social insignificance to enter one that is even worse: now we are taking an active part in the race for power".

(9) Claudia Bernhardt Pacheco, " Women and Power " 339.

" The greatest mistake the women of the more advanced civilizations are committing is to search for happiness in the same way that men do. For example, our grand mothers felt disadvantaged because their husbands had total liberty to have extra-marital affairs and to abandon their wives

نساء الستينات والسبعينات يرغبن في تقويم اعوجاج الرجل طلبا في الحفاظ على نظام الأسرة قائماً، بل كن يطمعن في اقتحام عالم الرجل ظناً منهن أن السعادة القصوى توجد في هذا العالم. فلما حققت المرأة ذاتها وحصلت على مطلق حريتها في الخيانة وتناول المخدرات والتدخين. . . تسارعت وتيرة انهيار القيم ليصل المجتمع ما بعد الحداثي الآن إلى منتهاه، فيصير مجتمعاً تؤلفه أسر مرقعة، لا مبرر لوجودها سوى كونها تضمن استهلاك ما يعرضه السوق.

ولقد حصل الشيء نفسه في مجال الدفاع عن الأرض، حيث ظن أصحاب الأرض أن البديل هو أن تقترح شيئاً مكان شيء آخر. فبادر الخضر إلى إفراغ السوق من المواد البلاستيكية والكيماوية وَوَضْع مواد طبيعية محلها. كان المنطلق حسناً، إلا أن أصحاب الأرض ضيعوا السؤال الجوهري: أمِنَ الضروري أن أضع شيئاً من خشب مكان شيء من البلاستيك دون أن أتساءل عن ضرورة هذا الشيء؟ لقد تحولت الدكاكين البيولوجية إلى أماكن تعرض فيها ترهات لا مبرر لتسويقها سوى أنها بيولوجية طبيعية، وانخرط حماة الطبيعة في منطق السوق الاستهلاكي من حيث عمدوا إلى الخروج منها، فصارت السوق مملوءة بمنتوجات كثيرة لا مسوغ لاستهلاكها ولصنعها سوى أنها تحمل علامة كتب عليها «غير مضرة بالطبيعة». لقد ظلت ثورة الخضر كباقي الثورات الغربية سجينة منطق الحداثة القائم في العمق على مفهوم «الغنى بالشيء» لا على مفهوم «الغنى عن الشيء»[10].

---

and children. In reality, the women were envious because they could not do the same, they imagined that this behaviour brought enormous pleasure. Was this not the path taken by the generations of the 60's and 70's who became totally promiscous in their search for happiness?"

(10) إن الدفع بمفهوم «الغنى بالشيء» إلى حدوده القصوى يجعل من الاقتصاد أداة هدم لا تراعي أي شيء في الطريق نحو تحقيق الربح الأكبر والكسب الأوفر؛ =

ولعل منطق الحداثة هذا هو ذاته المنطق الذي يحكم انتفاضة الشعوب الثالثية إذ تُحَرِّبُ طاقاتها لمواجهة الغرب، ولاقتناء أسلحته الفتاكة والمدمرة، وللحصول على تكنولوجيته المتطورة، وهي في الحقيقة تلهث وراء الغرب ولا تختلف معه في شيء. إن ولع المثقف العربي المسلم بالقنبلة الذرية مثلا لن يزيده إلا اقتراباً من المنظومة الغربية، فضلا عن أن ذلك يعميه عن أساليب المقاومة الثقافية الحقيقية التي من الممكن أن تخرج البشرية كلها بما فيها الغرب والشرق، الذات والآخر، من منطق الانتحار الحضاري.

لقد أردنا بالوقوف عند قضية الخضر ومثقفي مرحلة ما بعد الاستعمار أن يفطن القارئ إلى أن الثورة النسوية ثورة من داخل الغرب، لا سبيل لها إلى الخروج من منطق الحداثة الغربية الصنع، ومتى استلهم مثقفونا منطق هذه الثورة معتبرين إياه نموذجاً كلياً عالميا، عمدوا إلى هدم مرجعيتهم الثقافية ومحق موروثهم العقدي وخصوصية وعيهم الكوني.

وأما الآن وقد أبرزنا طبيعة الوعي بقضية المرأة في سياقه الحضاري الغربي، فإننا سنعرج على قضية المرأة في البلاد العربية الإسلامية طمعاً في إبراز جذور وعي المرأة بذاتها.

وإذا لم يكن من مرية في أن المرأة العربية المسكينة تعاني معاناة لا حصر لها، فإنه لا يقل حقيقة أن قضية المرأة أصبحت تصرف الوعي

= ولعل هذا المفهوم يجعل بالضرورة قيمة العمل والكدح تكمن في تحقيق التنمية لذاتها، لا من أجل ضمان الاستقرار والمتعة على هذه الأرض. فمتى غاب مفهوم «الغنى عن الشيء» تمادى الإنسان في استغلال الطبيعة، فاختلت العلاقة بينه وبينها، ليغيب الاستقرار وتختفي المتعة. لا شك في أن الاقتصاد العالمي الموجه من طرف الشركات متعددة الجنسيات هو اقتصاد يقوم على أساس مفهوم «الغنى بالشيء» لا غير.

عن التنبه إلى معاناة الرجل والمجتمع ككل. لقد انصرف وعي الدعاة لتحرير المرأة عن ضرورة إصلاح المجتمع إلى إثبات ذات المرأة. فنحن لا نكاد نعثر على نص يتبنى قضية المرأة يخلو من عبارات من مثل: فرض وجود المرأة، إثبات وجود المرأة، تحقيق ذات المرأة، تأكيد ذات المرأة. . . وهذه العبارات سواءً وعى ذلك أصحابها أم لا، تستبطن نفي ذات الآخر وتقسم المجتمع إلى أجزاء متصارعة، يسعى كل جزء منها إلى فرض قراءته للتاريخ وللواقع. وهذا ما يفسر بروز كتابات نسوية من قبيل ما تكتبه فاطمة المرنيسي عن التاريخ من وجهة نظر المرأة، ومن قبيل ما يكتب عن «المرأة والتهريب»، «المرأة والتقدم»، «المرأة وكذا. . .» وهذه الكتابات تعمد إلى إعزاء واقع التخلف إلى عدم مشاركة المرأة في مسلسل التطور. وكأننا بأصحاب المرأة يقولون لنا: لو سمح للمرأة أن تقود السياسة والصناعة والإدارة، لما وصلت أوضاعنا إلى ما وصلت إليه من تردي. وفي هذا القول ما يصرف نظرنا عن جوهر مشكلتنا الحضارية المتمثل في غيبوبتنا الثقافية، واغترابنا المزدوج عن العالم المعاصر، وعن المجتمع الذي نعيش فيه.

ولقد اتخذ الوعي بقضية المرأة عندنا مع مطلع القرن العشرين صيغة المطالبة بتحرير المرأة، فانصب اهتمام الناطقين باسم هذه المرأة إلى تحديد السلطة المستعبدة لها أولا، ثم إدانة هذه السلطة ثانياً. وفي هذا السياق شرع مسلسل التهجم على الذات العربية الإسلامية ممثلة في سلطة الدين تارة وفي سلطة التقاليد أو سلطة الرجل تارة أخرى. فكلما كبر حجم المطالبة بتحرير المرأة، تقلص حجم الاهتمام بتحرير الأمة من سلطة المستعمر. لقد أصبحت الدعوة إلى تحرير المرأة تضمر تزكية قوية للاستعمار القائم ذاته على مقولة تطوير المجتمع العربي وتخليصه من «جمود العقيدة الإسلامية» و«ثقل ثقافته الظلامية». ولما استعارت النسوية العربية المرجعية الغربية في مقاربتها لقضية المرأة، صارت

تشكل معبراً مهما لتسرب الثقافة الغربية وتثبيت قدم المستعمر في البلاد العربية المسلمة، وتحولت بذلك قضية تحرير المرأة إلى أداة من الأدوات الناجعة في صرف الانتباه عن تحرير الأمة من المستعبد الحقيقي: النظام الاستعماري المستنزف لثروات الأمة والمعطل لحركاتها.

وليس من الغرابة في شيء أن ينبهر المثقف العربي المسلم مع مطلع القرن العشرين بالمجتمع الغربي الحديث وأن يسعى إلى تقليده كما فعل قاسم أمين وأتباعه. فنحن إذ نقبل أن يلتمس لهؤلاء أي نوع من الأعذار، نظراً لطراوة احتكاكهم بالمجتمع الغربي، وغفلتهم عن مشاكله الاجتماعية، نعجب كيف تُصِرُّ النسوية المعاصرة لنا على الاستمرارية في استثمار منطق الحداثة الغربية واتخاذه نموذجاً لمقاضاة الذات ثم الانسلاخ من مرجعية المجتمع! ونعجب كيف تغفل بعض النساء في بلادنا أنهن يتحالفن مع صناع قرارات العولمة بتبنيهن مطالب النسوية الغربية!

في إحدى المقالات المنشورة تحت إشراف السيدة عائشة بلعربي تقول السيدة أنيسة بنزكور شامي ما يلي: «إذا حق لبعضهن أن يمزقن الحجاب الذي يحيل على السجن والقصور، وجب على البعض الآخر أن يكسرن الحجاب العقلي الذي يعميهن»[11] وقبل أن تخلص إلى هذه الدعوة الصريحة إلى تمزيق الحجاب الحقيقي والمجازي، تقدم السيدة شامي بمقدمات يخيل لها أنها مقدمات يقينية ومسلمات لا يناقشها فيها

(11) Anissa Benzakour Chami, " Femmes et dynamiques innovantes dans la société marocaine", Initiative Féminine, collection dirigeé par Aïcha Belarbi (Casablanca: Le Fennec 1999) 16.

"S'il appartient aux unes de déchirer le voile qui renvoie à la sépuestration et à la minorisation, il incombe aux autres de briser le voile mental qui les aveugle".

أحد، فتقول متحدثة عن «ستوندال» ما يلي: «يقر ستوندال بأن القبول بالمساواة التامة للمرأة هي العلامة الحقيقية الدالة على الحضارة»[12]. وبعد هذا وذاك تطرح السيدة شامي سؤالاً بالغ الأهمية، ولو أنها تطفر للحديث عن أشياء أخرى لتترك في نفس القارئ شيئاً من الجواب: الثقافة، محرك أم عائق للتنمية؟

وتقدم لنا السيدة شامي نموذجاً عن معظم الكتابات النسوية المطالبة بحقوق المرأة وبحريتها في البلاد العربية. إن تفكيك هذه الكتابات يبرز نفس التمسك بالحضارة معرفة بألف ولام التعريف (La civilisation) وبنفس الاستعداد للتخلص من الموروث الثقافي المحلي متى تعارض هذا الموروث مع دخول هذه الحضارة، كما ترتكز هذه الكتابات على مسلمة تجزم بيقينيتها وحتميتها وهي مسلمة التنمية والتطور. وبهذا كله تكثف النسوية الحجب أمام العقل من حيث تريد أن تتخلص منها، فتسقط ضحية إيديولوجيا العولمة ومخطط الانتحار الحضاري.

وإن كنت تعجب عزيزي القارئ فعجب كيف يغيب على أستاذاتنا الخبيرات بشؤون الحضارة الفرنسية أن أحفاد «ستوندال» يطالبون اليوم بالخصوصية الثقافية L'Exception culturelle، أي بحقهم الثقافي في توجيه الحضارة -حضارتهم- الوجهة التي يرتضونها لها. وكيف يغيب عليهن أن الخطابات النسوية في الغرب تناهض التنميط وتطالب بالتعدد الثقافي، وتراجع مقولات التنمية والتطور.

ولقد أصبح الغرب ممثلا في عقلائه وحكمائه يعي نسبية حضارته وخطورة ما يذهب إليه أصحاب الشركات متعددة الجنسيات من محاولة

(12) Anissa Benzakour Chami, " Femmes et dynamiques innovantes dans la société marocaine", 16.

لبسط نفوذ منطق حضارتهم وسلطته على باقي الشعوب بدعوى عالمية نظامهم الاقتصادي. ومن ضمن ما يعرضون له بالنقد وتقليب النظر، نجد مقولة التطور والتنمية المرتبطين بحضارة الغرب. فإذا كان من الضروري أن ينمي الإنسان قدراته على تحريك رحى المعيشة ضماناً للمأكل والمشرب والملبس، فمن الضروري كذلك أن ينمي هذا الإنسان إحساسه بالوجود وبالتنعم والاستقرار في الكون وبالحضور فيه. إن إيديولوجية التطور والتنمية -كما تحاول أن تفرضها العولمة- هي إيديولوجية طوباوية تَعِدُ بأحلام جديدة في نهاية التاريخ وتسكت عن الكوابيس، وذلك لأنها تنطلق من منطق الاكتفاء بيقينية المعرفة العقلية التي توهم الإنسانية أنها تتحرك بخطى ثابتة من عالم الأعراض والسديم والصدف نحو العالم/ الجوهر النقي cosmos[13]. وعوض أن تطلب هذه الإيديولوجيا من الإنسان أن يستثمر التقانة والصناعة وسيلة للتنعم والاستقرار في الطبيعة، فإنها تعده بعالم صناعي تمحق فيه الصدفة محقاً. وبعبارة أفصح، فإن مقولة التنمية المجردة عن الثقافة هي بالتحديد المقولة التي أوصلت الغرب إلى ما أوصلته إليه من

(13) كان الفكر الغربي منذ النشأة والتكوين ولا يزال إلى حد الساعة يتحرك من الواقع المعطى المرفوض المسمى عالم الفساد chaos، immundus، multiverse، باتجاه عالم الطهر والجمال والنقاء cosmos، mundus، univers. إنها رحلة من عالم الطبيعة باتجاه عالم الصناعة، رحلة من عالم الصدفة الطبيعية نحو عالم الجواهر المثلى العقلية. كل الثورات التي شهدها الغرب لم تخرج عن هذا الطريق الطوباوي. فكل مدرسة جديدة، وكل فلسفة جديدة، وكل برنامج سياسي جديد، إنما هو عبارة عن قاعدة نظرية كلية جديدة تأسس لقيام عالم النقاء، وتعطي إشارة الانطلاق لرحلة جديدة هدفها التملص من قبضة العالم المعطى « أ » بغرض الارتماء في حضن عالم آخر «ب» من صنع العقل. إن سلطة العقل الذي يتحدث عنها الكثير من مثقفينا هي بالتحديد سلطة العقل الغربي الثائر الذي يوهم البشرية أن التاريخ يسير باتجاه تحقيق الحلم الطوباوي في النهاية.

حضارة تتسلط على الوجود في الطبيعة وفي الزمن المعطبين، وتعد بالسعادة وبالظفر بالوجود في نهاية التاريخ. إن علماء الغرب أمثال «غريغوري دايفيس» Gregory Davis -وهم كثيرون لا مجال لحصرهم هنا- ينادون بحضارة قابلة للكبح Civilisation of limits، ومن تم يطالبون بتنمية قابلة للتوقف حتى لا تكون نهايتنا نهاية مأساوية[14].

إن الغرض من هذا الحديث هو التنبيه إلى أن النسوية في بلادنا تستثمر مسلمات لم تعد كذلك في الحضارة التي تتشدق بها. ولعل أكبر دليل على ذوبان الخطاب النسوي في مرجعية الغرب المستعمر والمروج لمنطق العولمة هو سكوته عن واقع المرأة المسماة متحررة في الغرب ذاته. فنحن نأسف لما نقرأ من مقالات وكتب تعري واقع معاناة المرأة العربية وتسكت عن واقع معاناة المرأة/النموذج وعن تعدد الخطاب النسوي في الغرب.

وبعد مرور أكثر من خمسين سنة على صدور كتاب: le Deuxième sexe لـ«سيمون دي بوفوار» حصلت النساء في الغرب على حريات كثيرة لم تكن تحلم بها. فليس للمرأة حق الزواج ممن تحب والطلاق متى تحب فقط، بل لها الحق في الإجهاض، وفي الدخول في أي نوع من العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج، وفي الاختيار بين أن تصبح أمّاً أو بين أن تعزف عن إنجاب الأطفال. وحصلت المرأة على الحق في التعلم والتعليم والتصويت والمشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية... ومع هذا الإحراز

---

(14) Gregory H. Davis, "Technology-Humanism or Nihilism", Questioning Technology, ed. by John Zerzan and Alice Carnes (London: Freedom Press, 1988) 190.

العظيم كله يظل الخطاب النسوي قائماً يطالب بحقوق المرأة. . . وضمن ما يطالب به تكافؤ في المقاعد السياسية بين الرجل والمرأة وكأن هناك عائقاً ما يعوق اقتحام المرأة مجال الحياة السياسية. . .

فالحاصل هو أن الخطاب النسوي في الغرب أصبح لا يمثل كل النساء كما يتوهم أصحاب الخطاب النسوي عندنا، وكما يوهمون رعاياهم القارئين. فبعد أن خاضت النساء التجربة التحررية على طريقة «سيمون دي بوفوار» الرافضة لأنوثة المرأة، والفاصلة بين المرأة وبين الأمومة، تراجعت مجموعة منهن -سواء من العاديات أو المثقفات- إلى الوراء بحثاً عن أنوثتهن المفقودة، وإشباعاً لغريزة الأمومة. تتحدث «نانسي هوستن» Nancy Huston إلى صحيفة «لوموند» مؤكدة موقفها المناهض لشعارات الحي اللاتيني المنادية بهدم الأسرة (Famille je vous hais) ومنبهة إلى ما لحق الأسرة من أضرار جسيمة. وفي سياق الحديث نفسه تضيف قائلة: «لقد علمني الأطفال كيف أتلذذ اللحظة، وكيف أتمهل. كنت «فعّالة» وفق ما تحبه «سيمون دي بوفوار»، أريد أن أجني من كل ساعة ربحاً ظاهراً وأن أكون باستمرار أكثر فعالية وإنتاجية. لقد ولى ذلك العهد. . . . مع الطفل، لا سبيل إلى العجلة»[15].

ولقد أدركت النساء أنهن كن ضحية إيديولوجية التطور والتقدم التي كانت تملي على المرأة أن تحقق ذاتها بعيداً عن الأمومة وما تتطلبه من ارتباطات وثيقة بالأطفال والأسرة. وهن اليوم يدركن أن تحقيق ذواتهن لن يكون إلا في إطار علاقتهن بأسرهن وبالمجتمع. وتقول «هوستن»: «في بعض الأحيان أكتب صفحات كلها جنون، وبعد ذلك

(15) Nancy Huston, "Une aventure imprévisible et passionnante", Propos recueillis par Pascale Krémer, Le Monde Supplément. (22 avril 1999) 5-6.

أتراجع فأقول لنفسي: يا إلهي لو قرأ أبنائي هذه الأشياء يوما. . .»[16]
إن كلام «هوستن» هذا يشير إلى إرهاصات وعي جديد يملي على الكثير من النساء في الغرب الإحجام عن التمادي في محاولة إثبات الذات بمعزل عن الآخرين. لقد أصبحت النساء في الغرب تتلذذ بأنوثتهن بعدما حاولت بعض الخطابات النسوية أن تفصل بينهن وبين ذلك. ولا شيء أدل على هذا أكثر من ظاهرة الرضاعة المتفشية بكثرة في المجتمعات الغربية، وبالخصوص في المجتمع الألماني والأمريكي. فالرضاعة مثلاً كانت تعتبر حتى إلى حدود نهاية السبعينات عائقاً أنثويا في وجه إدماج المرأة في مسلسل التنمية. وكان على النساء أن يخترن بين الأمومة من جهة، وبين تثبيت الأقدام وتأكيد الذات في عالم الشغل خارج المنزل، أي عالم التطور من جهة أخرى. ولقد حسمت النساء في بعض الدول الغربية في القضية فقالت: نعم للعمل والمشاركة في التنمية، ولكن ليس على حساب الرضاعة والأطفال. ولذلك وجدت بعض المجتمعات صيغة تمكن المرأة من الأمرين معاً. فالنساء الألمانيات مثلاً يتمتعن بإجازة أمومة تصل إلى ثلاث سنوات. وفضلاً عن هذه الإجازة المطولة، تتساءل الأمهات الأمريكيات عن جدوى خروجهن إلى مجال العمل والمنافسة في سوق الشغل. فما الفرق بين أن تسهر المرأة على شؤون المنزل والأطفال والزوج وبين أن تخرج إلى العمل في مطاعم الأكلات الخفيفة والمكاتب المغلقة المملة و. . .؟ لقد قالت بعض الأمهات الأمريكيات كلمتها: «لا لعبودية النظام الاقتصادي الرهيب، ولا لإيديولوجية التطور والتنمية الحمقاء» وأكثر من مليوني طفل في الولايات المتحدة الأمريكية لا يذهبون إلى

---

(16) انظر نفس الملحق المذكور في الهامش أعلاه مقال « إليزابيث بادنتر» Elisabeth Badinter تحت عنوان: «انتقام الأمهات» La Revanche des mères؛ وهو مقال يعبر عن وعي جديد بضرورة تمسك المرأة بالأنوثة.

المدرسة العمومية وتتولى الأمهات مسؤولية تعليمهم وتربيتهم في المنزل طلباً لتحقيق مجتمع جديد يقوم على أسس منافية لأسس التطور الأعمى، وعلى مبدأ الاقتصاد في السعي. إن الخطاب النسوي في بلادنا يتعامى عن واقع المجتمعات المسماة متقدمة، وينخرط بكل ما يملك الإنسان من جوارح في مسلسل التنمية العمياء والمفروضة من المؤسسات المالية العالمية التي لا تخدم إلا مصالح الأغنياء من ذوي الشركات متعددة الجنسيات. ولا أظن أحداً في مجتمعاتنا العربية المسلمة يعارض أن تصبح ابنته طبيبة أو أستاذة جامعية أو فيلسوفة. . . إن حاصل الأمر هو أن مجتمعاتنا ترزأ تحت وطأة البطالة، وإخراج المرأة في هذه اللحظات لا يعني إخراجها إلى سوق العمل بقدر ما يعني إخراجها إلى سوق البطالة. وليس في نيتي أن أقول بعدم مشروعية منافسة المرأة للرجل في سوق الشغل. . . لا أبداً . . . أظن أن الأمر قد خرج من بين أيدينا. فليس من سلطة في المجتمع العربي الإسلامي تستطيع أن تقف في وجه خروج المرأة بحثاً عن الرزق والعمل، بل عكس ذلك، نرى من موقع مسؤولياتنا كمثقفين أن نقف وقفة تأمل لنقيس حجم الخسارة وحجم الربح قبل أن ننخرط في مسلسل التنمية المعرفة بالألف واللام وفي نمط التطور المفروض على البشرية. نحن نعلم أن التطور والتقدم يشترطان ثمناً وتضحيات يجب الوعي بقدرها وحجمها.

لما نظر «هنري دافيد ثورو» من حوله وهو يعيش في القرن التاسع عشر، وجد المجتمع الأمريكي مندفعاً بقوة عمياء، ينشد التطور، فأخذ يتأمل نتائج هذا التطور، طارحاً مجموعة أسئلة لم تفقد بريقها حتى الساعة[17]. يتساءل «ثورو»: هل حقيقة أن وضع المتحضر ساكن

---

(17) نشر «ثورو» Henri David Thoreau كتابه « والدان» walden سنة 1854، ومنذ ذلك الحين وهذا الكتاب يفعل فعلته في الأوساط الثقافية محلياً وعالمياً. لقد أثر =

المدن الأمريكية أفضل من وضع الهندي الأحمر الذي يسكن خيمة يحملها من مكان إلى آخر؟ فالجواب طبعاً -كما يرد على لسان أصحاب إيديولوجية التطور في القرن التاسع عشر- كان واضحاً لا يقبل الجدال: وضع ساكن المدينة يفضل عن وضع الهندي الأحمر البدائي الطبيعي. لكن «ثورو» يطرح سؤالاً جوهرياً هو غاية في العمق: ما الثمن الذي يؤديه ساكن المدينة الأمريكية في القرن التاسع عشر للحصول على مسكنه؟ الثمن، يقول «ثورو»: هو ما يعادل ثلاثين سنة على الأقل من العمل الشاق المتعب. وكان «ثورو» يعرف أن ما يعادل 70% على الأقل من ساكنة المدن الكبرى في أمريكا في القرن التاسع عشر كانوا لا يتوفرون على منزل وإنما يكترون. فلو خيرنا الإنسان البدائي بين أن نسكنه داخل منزل فخم في إحدى المدن المكتظة مقابل ثلاثين سنة من حياته وبين البقاء طليقاً حرّاً في الطبيعة تحت سقف خيمته، لاختار هذا الإنسان حريته في عالم الطبيعة، ولعزف عن سجن التطور الحضاري. قد يرى البعض في ما ذهب إليه «ثورو» من أسئلة، ضرباً من الرومانسية الحالمة البعيدة عن الواقع. والحاصل أن المقصود من كلام «ثورو» ليس هو الرجوع بالإنسانية إلى حقب غابرة، بل المقصود هو مساءلة النمط التنموي الغربي، هذا النمط الذي يجعل التنمية غاية في حد ذاتها عوض أن يسخرها لخدمة الإنسان وتمتعه واستقراره في عالم الطبيعة. إن التنمية الحقيقية هي تنمية الإحساس والشعور بالوجود والحضور في الكون.

فكي لا يفقد هذا الإحساس يجب على الإنسان التواق بطبيعته إلى الارتقاء والتطور والتقدم أن يعرض مسألة التنمية على ثقافته المختزنة

= «ثورو» في الكثير من رجالات الفكر والسياسة، منهم غاندي على سبيل المثال لا الحصر. والكتاب يعبر عن موقف رافض لتنطع المجتمع الأمريكي والغربي بصفة عامة إلى التجريد طلباً في تغيير العالم وتحقيق عالم آخر.

لبدائيته ولطبيعته الفطرية، حتى لا يصبح عرضة للتيه، يتسلط بعقله على الوجود ليلغيه من الحاضر ويشرع في التخطيط للوصول إليه في المستقبل.

إن التنمية الحقيقية هي التي تجعل من الحسيات معابر للعقليات، ومن الحس الثقافي الملتصق بالأرض قاعدة للبناء. لقد تنبه الكثير من مفكري الغرب إلى أن نمط التنمية الغربي يفصح عن خلل رهيب مرده إلى التنطع في البناء الحضاري في معزل عن الأسس والجذور الثقافية. لذلك جاءت صيحة «سبنجلر» لتنبه إلى خطر الأفول إذا لم يعبأ الغربيون بالمسألة الثقافية[18]. وجاءت صيحات كل من «هاكسلي» و«أورويل» و«جارودي» وغيرها كثير، توضح كيف أن الغرب بنمطه التنموي وبتطوره الأحادي يسير بالإنسانية من الجواهر باتجاه العرض[19]. لقد ارتكز الغرب على العقل ليخرج الإنسانية من عالم

---

(18) لم ينل كتاب « أوسفالد سبنجلر» Oswald Spengler، أفول الغرب Der Untergang des Abendlandes القسط الكافي من الدراسة والاهتمام. يظل الكتاب وصاحبه في نظرنا غريبين، يشكلان ظاهرة لا يمكن فهمها بسهولة. ولعل سوء فهمهما يعود إلى افتقار الدراسات الحضارية في الغرب إلى البعد العربي الإسلامي في التحليل، هذا البعد الذي أسس لجهاز مفاهيمي متميز قامت عليه ثقافة الأنوار الألمانية Aufklärung والذي يملك أن يفسر ما أنبهم من أعمال كل من «نيتشه» و«هيدغر» و«هردر» و«نوفاليس» و«سبنجلر» و«غوته» و«شيلر» وغيرهم كثيرون. لم تكن صرخة «سبنجلر»: «لنا حضارة وليست لنا ثقافة» إلا تعبيراً آخر عن صرخة ابن خلدون المنادية بضرورة «العمران البدوي» الذي يربط فيه التجريد بالحس، ولعلنا نعرض لمفهوم التنمية من وجهة نظر الأنوار الألمانية ولأثر التراث العربي الإسلامي فيها في دراسة قريبة.

(19) George Orwell, 1984

Aldous Huxley, Brave New world

هذان الكتابان يعارضان الفكر الطوباوي الميتافيزيقي الذي يضع المثل والجواهر في نهاية التاريخ. فكل من «أورويل» و«هاكسلي» يصور لنا نهاية تاريخ مأساوية =

الصدفة accident والفساد إلى عالم الطهر والنقاء، والواقع أننا نكتشف بأن القوانين التي سطرها والصناعة التي أنتجها بغرض محق الصدفة من عالم الطبيعة، هي الآن تهدد مستقبل البشرية وتعد بكوارث صناعية أخطر بكثير من الكوارث الطبيعية.

وإن الهدف من الكلام عن نمط التنمية الغربي هو التنبيه إلى أخطار التمسك بالتنمية المعرفة بألف ولام اللغات الغربية. إن كان ولا بد من البناء، وإن كان ولا بد من الإقلاع، وإن كان ولا بد من التطور، وجب علينا أن نراعي مسألة الأسس الثقافية. فليس من حرج في شيء أن نجزم ردا على السؤال الذي يهمز به الغرب ويلمز به أتباعه عندنا في شأن الثقافة، هل هي مهماز للتطور أم مثبط له: إن ثقافة الأمة يجب أن تكون عائقا أمام ارتمائنا في حضن الحضارة والتنمية والتطور والتقدم ما دامت هذه معرفة بألف ولام عقل نسبي يحاول أن يستأسد ويفرض منطق عولمة زائف فاسد. كل الثقافات تقول نعم للتنمية إذا جاءت استجابة لضرورة محلية ولإملاءات اجتماعية ملحة. لكن هذه الثقافات تتصادم مع التنمية المجردة عن مرجعيتها ومنظومتها الحسية، تماماً كما تتصادم النبتة مع التربة الغريبة عنها.

وإذا كنا نستنكر محاولة الخطاب النسوي العربي صهر الدخيل في الأصيل، ونعتبر ذلك عائقاً رئيساً في وجه تنمية إحساس المجتمع بجذوره الثقافية وبوجوده، ومكبّلاً لطاقات هذا المجتمع الإبداعية، فإننا من جهة أخرى نستنكر على هذا الخطاب محاولته فرض وصاية العقل

= مليئة بالكوابيس. ولعل هذا نفسه ما يذهب إليه «جارودي» من القول بأن «الغرب هو الصدفة» L'occident c'est l'accident، بمعنى أن تسلط العقل الغربي على الوجود يقود الإنسانية لا محالة من عالم معطى هو الجوهر نحو عالم صدفة تتخذ الكوارث فيه أبعاداً خطيرة تهدد البقاء الإنساني برمته على وجه الأرض.

على الواقع بغرض رسم الحدود الفاصلة بين المرأة والرجل. فهذا الخطاب إذ ينطلق من مسلمة مفادها أن النساء يمثلن وحدة موحدة في المطالبة بفرض ذات المرأة بشكل معين، ينزع نحو إقصاء كل امرأة قالت بخلاف ذلك، إما باعتبارها امرأة مغفلة خاضعة لإملاءات القوى المحافظة الرجعية في المجتمع، وإما بالصمت المطبق.

وإن تجوُّل الفكر النسوي في ساحة الواقع تجول يحكمه منطق الرحلة من الشيء المعلوم نحو الشيء المعلوم، تدعيماً للكليات. ومعنى هذا أنك كلما صادفت في طريقك شيئاً لا يندرج في خانات كلياتك الذهنية اعتبرت هذا الشيء عارضاً وظاهرة. والرحلة الحقيقية - على خلاف هذا المنطق- هي إجالة الفكر بغرض اكتشاف المجهول وزحزحة الذات عن مواقعها وكسبها قدرة على التفاعل مع معطيات الواقع المتغير. ونحن لا نملك إلا أن نستغرب كيف يخفى على أستاذاتنا أن المرأة في الواقع -لا في الذهن- لا تمثل تيَّاراً واحداً تحركه نفس الغايات. ولنفترض جدلاً أن المرأة العربية مغفلة أمية تخضع لعملية غسل الدماغ من الرجل الذي يريدها أنثى تنجب وتعتني بالأطفال؛ فماذا عن المرأة النموذج، المرأة الغربية الواعية المثقفة التي لا حاجز بينها وبين التعلم والشغل و. . .؟

إن النساء في الغرب يكتشفن الآن أنهن لسن على ملة واحدة. فبقدر ما تنطق الأجيال المتبنية لفكر «سيمون دي بوفوار» في محاولة تخليص المرأة من «عقدة الأمومة»، بقدر ما تنحو الأجيال المعاصرة لنا نحو تحقيق أمومتهن أولا. ولعله من الهراء الزعم بأن المرأة تتوحد في نظرتها إلى مسألة الأطفال ومسألة فرض الذات في سوق العمل. وهناك جملة أشياء أخرى تفرق بين المرأة والمرأة، فتجعل قضيتهن قضايا مختلفة عوض قضية واحدة. ونذكر في هذا السياق كيف انقسمت النساء في الغرب بين من تحاول فرض ذاتها اعتماداً على رقة أنوثتها،

موظفة محاسن جسدها، عارضة لمفاتنه، وبين من تعتبر ذلك تشييئاً للمرأة وسقوطاً في فخ الرجل؛ وكل من الطرفين يقلب في الجذور السيكولوجية الكامنة وراء منحى الآخر في التفكير والتصرف. فحين تقوم النساء المتصرات للقطيعة مع الرجل بنعت النساء الأخريات بدمى «باربي» Barbie، التي لا تحسن تحقيق ذواتهن وفرض سلطتهن في المجال السياسي والاقتصادي والعلمي إلا بعرض أجسامهن، تصف المنتصرات لثقافة عرض الأجسام من يقف في طريقهن من النساء بالافتقار إلى الأنوثة والجمال، وتطلق عليهن نعت Brennessel «الحريق» أو الشوك المنفر لمن أراد الاقتراب منه[20]. وهكذا تتصارع

---

(20) يطلق نعت «الحريق» Brennessel على رائدة النسوية المتطرفة في ألمانيا Alice Schwarzen. بينما يطلق على النساء اللواتي يطمحن إلى فرض ذواتهن بعرض أجسامهن اسم «باربي»، الدمية المشهورة في جميع أنحاء العالم الغربي. كما تطلق على بعض ملكات الجمال عبارة "T.A" ومعناها: Tits and Ass (على من أراد أن يفهم معنى العبارة أن يعود إلى المعجم الإنجليزي !!).
في غياب الوازع الديني الروحي الأخلاقي تفقد الدعوة إلى التستر والعزوف عن عرض جسم المرأة كل مبرراتها لتصبح مجرد رغبة بعض النساء اللواتي لا يملكن الأجسام الصالحة للعرض في فرض رقابتهن على بعض النساء الأخريات ممن حبتهم الطبيعة بالجسد الصالح للعرض. نحن نعجب كيف تدعو رائدات النسوية مثل Alice Schwarzer إلى التخلص من جميع أنواع القيود، وإلى إباحة جميع أنواع العلاقات الجنسية سواء بين الرجل والرجل أو بين المرأة والمرأة ثم إلى تحقيق ذات المرأة، وكيف ترفض من ناحية ثانية أن تحقق المرأة ذاتها كما يحلو لها.
هنا تكمن أزمة العقل الغربي برمته. إن هذا العقل يطمع في التخلص والتحرر من القيود الدينية الأخلاقية ليجد نفسه يصنع قيوداً أخلاقية من وحي «الذات». كل المبادئ الغربية التي تدعي المطلقية تتحول في نهاية المطاف إلى مبادئ مشروطة تملك «الذات البروميثيوسية» صلاحية الحسم في شروط صحة تطبيقها. إذا ما تأملنا مبدأ الديموقراطية مثلاً نجده لا يعني حرية الشعب في اختيار من يحكمه - كما يبشر بذلك الغربيون وأتباعهم - بل يعني حرية الشعب في اختيار من يحكمه =

المرأة مع المرأة، كما يتصارع الرجل مع الرجل، فتدخل الأمة في غيبوبة «ثقافية» تمكن لأصحاب التجارة العالمية. وعبثاً تحاول النساء أن تجد الحل في منطق ما بعد الحداثة، إذ أن هذا المنطق امتداد في العمق لمنطق الحداثة القائم على صراع الذات مع الآخر، وهو -أي منطق ما بعد الحداثة- يصل بمنطق الحداثة إلى حدوده القصوى المبرزة لعيوبه.

إن الخطاب النسوي العربي يحمل في طياته رغبة ملحة على إقحام المجتمعات العربية الإسلامية في بحر الحداثة المتلاطمة أمواجه، وليت رواد هذا الخطاب ينظرون إلى المجتمعات الغربية الحديثة وهي تتخبط للخروج من الحداثة ثم الدخول في عالم أكبر ظلمة لا مكان للأسرة فيه. وليت هؤلاء يتحلون بشجاعة أكبر للمساهمة في صنع منطق «ما بعد الحداثة» عوض الاشتغال بالتأصيل لمنطق الحداثة الذي استنفذ أغراضه في المجتمعات الغربية. قد يقول قائل: أو ليست المرأة تعاني في مجتمعاتنا؟ فيكون الجواب: نعم، تعاني المرأة، ويعاني الرجل،

= من الحكام الذين لا يعارضون مصالح الغرب الديموقراطي. إن الكثير من الغربيين يعون أن المبادئ التي تحكم حياتهم وعلاقتهم بالغير هي مبادئ مطلقة مفتوحة على عالم« لكن» buts؛ بمعنى آخر: الديموقراطية نعم، لكن... الحرية نعم، لكن... نزع القيود نعم، لكن... ولعل هذا ما دفع بـ«صامويل هاتنكتون» Samuel Huntington إلى القول باستحالة تصدير مبدأ الديموقراطية إلى الدول العربية الإسلامية؛ إن الرجل يريد أن يكون صريحاً مع نفسه. لقد أدرك أن مبدأ الديموقراطية حين يصدر إلى خارج الغرب، لن يوصل إلا القوى المناهضة لهذا الغرب العاملة على إثبات ذاتها واسترداد تراثها المفقود.

لقد أصبح الغرب ممثلاً في بعض الصرحاء من مفكريه يعي نسبية عقله، فمنهم من اتخذ النسبية مطية يركبها طمعاً في تحقيق عالم «الذات» المطلقة؛ ومنهم من صار يستشرف تدخل «الإله» في التاريخ ويبشر بضرورة النبوة لهداية الذات التائهة إلى الطريق المستقيم.

ويعاني الطفل، وتعاني الشرائح المسنة، ويعاني العامل في الحقل و. . . وعلى الوعي العربي الإسلامي أن يعي معاناة المرأة في إطار معاناة المجتمع، بل في إطار معاناة البشرية تحت إمارة أربابِ العولمة، أصحاب السوق، هادمي الأسر، معيثي الفساد في البر والبحر.

مستقبل الإنسان
بين الغيبوبة الثقافية ومخطط الانتحار الحضاري

أمام تضاعف القلق وانسداد الأفق وضيق مذاهب الأرض في ذيل القرن العشرين وبادئة ألفية جديدة، يهرع الكثيرون من أصحاب الفكر إلى التبشير بعهد جديد وتطورات علمية جلوبة للسعادة دافعة للكآبة. ولكن هؤلاء ومن صار على نهجهم في التفكير يتعامون عن أحداث القرن العشرين الهمجية وليدة التطورات التكنولوجية التقنية، فيحصرون متاع الإنسانية فيما تعد به الشبكات الإعلامية من قدرات فائقة مسهلة للتواصل بين أفراد البشرية عبر القارات، وهم بالحديث عن ثورة التكنولوجيا وثورة المعلومات إنما يشغلون الجاهل ويمكنون لأصحاب السوق ويساهمون في تسريع وتيرة الركض باتجاه نقطة الانتحار الحضاري.

وإن المتفائلين المبشرين بغد أفضل وبعلم أقدر على حل مشاكل الكرة الأرضية غافلون عن وجه الصحة والبطلان في دعواهم إلى التفاؤل. فإذا كانت دعواهم إلى التفاؤل تصح، فذلك لأن فطرة الإنسان تملي عليه التطلع إلى حياة أفضل والتمسك بالأمل في بلوغ عالم أجمل، حتى وهو يلاقي من الظروف تعاسة ومن الواقع خناقا. وأما أن يكون باعثهم على التفاؤل الثقة في سلطة عقل ثائر، أبان عن إفلاسه، ثم التشبث بمنطق علم خاضع لإملاءات «إله السوق»، فهذا

وجه بطلان تفاؤلهم. إن التطور التقني والتكنولوجي المنشود لا يعد بالقدرة على البناء والتشييد وكفى، بل إنه يعد بالقدرة على الهدم والتخريب كذلك. كما أن رهن مستقبل البشرية بمكتشفات تقنية آلية، يفصح في العمق عن التغييب المطلق للبعد الثقافي وعن قابلية الإنسان لمزيد من الاغتراب عن عالم الطبيعة ولمزيد من الارتماء في عالم الصناعة.

وليس القلق إزاء مستقبل الإنسان ظاهرة موصولة بعهدنا مقطوعة بسالف الأمم والأزمان، بل إن استشراف المستقبل والتطلع إلى الظفر بما يستره من خبايا وما يحمله من مجهول فطرة جبل الناس عليها حيثما وجدوا وأينما كانوا. ولقد كان لكل ثقافة عرّافوها الذين يتولون قراءة خرائط الغيب استجابة لحاجة شعوبهم الملحة في ربط الحاضر بالمستقبل دفعا للإحساس بالخوف من الآتي. ولقد كان الحديث عن المستقبل ولا يزال ضربا من ضروب دفع الإحساس بالخوف مما سيكون، ثم الاستئناس به، إما بغرض توطئة النفس على مره أو تهيئتها لاستقبال حلوه. ومهما اختلفت وسائل العرافين وتباينت طرقهم وتفاوتت قدراتهم، ظل الإنسان يجهل مصيره في هذا الكون، لا يعلم أين ستقذف به ريح الغد. ولقد وقف علماء الفيزياء عند مرتبة من العلم يدركون معها أن كل لحظة من اللحظات حبلى بملايين أو بملايير الإمكانات، فقد يكون أتفه الأمور وأصغرها سببا في بروز أصعب المشكلات وأكثرها تعقيدا، كما قد يكون أهم الأمور وراء أتفه النتائج.

ويحق للسائل أن يسأل: لماذا إذن النكد والندب والتلذذ بفيض من الكلام مبهم المادة والموضوع، إذا كنا لا نملك معرفة ما تحمله اللحظة من أقدار مخبوءة؟ وما الداعي إلى القلق؟ فلعل لحظات الحاضر تحمل إلينا مستقبلا زاهرا ستنعم فيه الإنسانية بشتى أنواع الرخاء المادي والطمأنينة النفسية!

وإن الإنسان العربي المسلم يجد نفسه أميل إلى الاعتقاد باستحالة التنبؤ بالمجهول وذلك إما بفعل انتمائه إلى منظومات تملي عليه أن الغيب والمخبوء من القدر إنما هما من خارج الإرادة، وإما بفعل حسه التراثي، اللغوي منه خصوصا؛ فاللغة العربية تسمي الزمن الآتي «مستقبلا» وفي هذه التسمية ما يفيد معنى الاستقبال والقبول.[1] كما أن

---

(1) تفيد لفظة «مستقبل» معنى الاستقبال والقبول. فأما معنى الاستقبال فيعبر عنه قولنا: «استقبل فلان القبلة»، بمعنى اتجه نحو الوجهة ، باشر الهدف وصوب نحوه طالبا البلوغ والوصول. ومن معاني الاستقبال «المقابلة» أو الاستعداد لمواجهة الشيء وجها لوجه وهو ضد «الاستدبار»، وأما «القبول» فمعناه أن يقبل المرء ويقبل بما يصدر باتجاهه من «القبلة» المقصودة.
وتفصح هذه المعاني المكثفة في لفظة «مستقبل» عن علاقة خاصة بين الذات- ذات العربي صاحب اللغة الحسية، صانع العالم العربي- وبين الموضوع. إن رسوخ معاني الاستقبال والقبول يحول بين الذات وبين اعتبار «الموضوع» مجرد جثة هامدة مطروحة وميتة. فبقدر ما تستقبل الذات الموضوع وتواجهه طلبا في تحقيق غرض ما، تؤمن هذه الذات بإمكانية انتفاضة هذا الموضوع وتعذر بلوغ ما كان يرجى منه. نستطيع أن نقول بعبارة أخرى: إن نظرة الإنسان العربي للزمن حالت دونه ودون اكتشاف التفكير «الموضوعي» الذي يخول للذات المفكرة (res cogitans) أن تتيقن من الظفر والتمكن من الشيء المنبسط (res extensa).
ولقد كانت علاقة العربي- صانع العالم العربي_بالموضوع علاقة مستقبِل بمستقبَل، عوض علاقة ذات ب«موضوع»، علاقة شيء حي بشيء ميت.
وقد يذهب بعض القراء إلى الاعتقاد بأن القول بعدم اكتراث الإنسان العربي بالتفكير الموضوعي أو بالموضوعية يحط من قيمة هذا الإنسان ومن فكره. والواقع أننا نطمع هنا في إبراز ميزة من أهم مميزات «العقل» العربي البدوي النشأة والتكوين. فليس صحيحا أن العقل العربي المسلم كان أقدر على الإنتاج والإبداع كلما اقترب من المنظومة الإغريقية الغربية «الموضوعية» و«الواقعية». ونود أن نعكس الآية فنقول: علينا أن نقيس حجم ما خسره هذا العقل العربي المسلم من جراء اقترابه من المنظومة العقلية الغربية عوض أن نقيس ما ربحه من جراء هذا اللقاء. إن الغرب وهو يتخبط من أجل الخروج من ظلمة الحداثة، أصبح يعي ضمن ما يعيه، ضرورة إعادة صياغة العلاقة ما بين الذات والموضوع. فالموضوع بحسب القراءات ما بعد الحداثية ليست إلا ذريعة للذات =

الشعر العربي كله تنبيه من غدر الزمان ومن جريان الرياح بما لا تهوى وتشتهي السفن ومن الاغترار بنعيم اللحظة. قال أحد الشعراء:

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني
سعي الفتى وهو مخبوء له القدر
يسعى الفتى لأمور ليس يدركها
والنفس واحدة والهم منتشر.

فشاعرنا لما خبر الدنيا وتأمل في تصاريفها وقف مذهولا يعجب من الإنسان كيف يستمر في السعي والعمل وهو غير متيقن من الظفر بالنتائج المطلوبة المضمرة في سعيه وعمله. فهذان البيتان يحصران لنا قدر الإنسان في الانتظار والاستقبال والسعي طلبا في نيل أمور غير مدركة، وهما بذلك يختزلان نظرة الإنسان العربي البدوي إلى الزمن. وقد قال شاعر آخر قولا أبين لمعنى الاستقبال والقبول:

وعلي أن أسعى ولي   س علي إدراك النجاح.

ويختزل هذا البيت -على طريقة الشعر العظيم- تراث أمة بأكملها، تراث الأمة العربية الإسلامية في علاقتها مع الزمن ومع الحس والتجريد. إن الإنسان مطالب بالسعي: «وعلي أن أسعى»، والسعي حركة تصدر عن الإنسان ومجال هذه الحركة هو الفضاء والمكان. وهما كما نعلم ملموسان من قبيل الحس. وليس الإنسان مطالبا ببلوغ مرماه ومقصده: «وليس علي إدراك النجاح»، ذلك أن مجال النجاح هو الزمن، والزمن ليس من قبيل الحس. ونجد أبا حيان التوحيدي يصل المكان بالحس والزمن بالنفس: «وكأن المكان من قبيل الحس،

= في ممارسة السلطة. وما أحوج العقل الموضوعي إلى الوعي بنمط العلاقة القائمة في تراثنا العربي الإسلامي بين المستقبِل والمستقبَل.

والزمان من قبيل النفس»،[2] فنفهم من هذه الأمثلة، ولو أنها محدودة، أن الإنسان لا يملك سوى حركته وأن هذه الحركة هي مسؤوليته المنوطة به، كما نفهم أن بلوغ المقاصد شيء لا يدخل في ملكيته، فقد يسعى المرء ويكدح ويجد ويخطط فلا يصل مع ذلك ولا يبلغ هدفه ولا يحقق مسعاه.

وإن الإنسان وفق هذه النظرة التراثية حتى وهو يتطلع إلى عالم من صنع يده ومن تدبير عقله، يظل مشدودا إلى عالم الطبيعة الحسي، لا يأمن تقلباته واعتباطية حركاته.

وكأننا بالعقل العربي البدوي النشأة والتكوين، إذ يسلم بالمقدمات العقلية وبما يترتب عنها من نتائج، يقول لك: «هذا في عالم الأذهان فقط، أما في عالم الأعيان والطبيعة فقد تأتي النتائج بخلاف المقدمات». ونقول على مذهب التقريب إن العقل العربي نظرا لتنطعه إلى الحس ولهجه بالطبيعة والتصاقه بها، لا ينغمس في عالم الصناعة حيث «يملك» الإنسان أن «يصنع مستقبله»، بل يكتفي بالحركة في عالم الطبيعة، مبقيا على باب المجهول والمخبوء من الأقدار مفتوحا.

ولو تأملنا واقع الغرب وتراثه الفكري، وجدناهما على عكس الواقع والتراث العربيين يستبطنان نظرة مغايرة إلى الزمن وينمان عن علاقة خاصة بالحس والتجريد. فبداية نجد أن كلمة «Futurus» اللاتينية المقابلة لكلمة «المستقبل» العربية تفيد معنى «الشيء الذي يجب أن يكون» (à venir) وهي تحيل على حتمية التحقق والوصول، بعيدا عن معنى الاستقبال والقبول الذي هو للفظة «مستقبل» العربية. وعلاوة على هذا الاختلاف في المعنى نجد اختلافا يمت بالصلة إلى

---

(2) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبي، الطبعة الثانية 1992، ص: 173.

الصياغة اللغوية، وهو اختلاف يحمل دلالة كبيرة في نظرنا. فإذا كانت لفظة "futurus" تكتسي صيغة الفاعل «الآتي»، فإن اللفظة العربية تكسي صيغة المفعول «المستقبَل». ونلاحظ من صيغة الكلمتين أن الأولى تأتي وصفا محايدا للظاهرة الزمنية، في حين أن الثانية تفصح لنا عن علاقة اندماج بين الموجود المتكلم «المستقبِل» وبين الزمن «المستقبَل». وبعبارة أفصح: إن واضع الكلمة اللاتينية أكثر «موضوعية» من واضع الكلمة العربية، حيث يتجرد من إحساسه ليرصد الظاهرة الزمنية في حد ذاتها، في شكل موضوع مستقل عن ا لذات. فوفق هذه النظرة الموضوعية، ينقسم الزمن إلى ثلاثة أقسام: زمن مضى وزمن حاضر وزمن آت، وهذا على خلاف كبير مع النظرة العربية التي ينقسم الزمن وفقها إلى ماض وحاضر ومستقبل. وإن ارتفاع معنى الاستقبال إذ يدل على موضوعية في التعامل مع الزمن من ناحية، فهو من ناحية أخرى يعتبر مثابة الخطوة الحاسمة نحو تدجين هذا الزمن واتخاذه مجالا للحركة والسعي. وكأننا بصاحب العقل الغربي يقول: «وعلي أن أسعى وأن أدرك النجاح»، ما دام الزمن الآتي، من الناحية الموضوعية، امتدادا للزمن الحاضر. وتكمن خصوصية العقل الغربي اليوناني اللاتيني النشأة والمديني التكوين في تجريده للزمن من البعد الغيبي، ثم في بسطه لحركة الإنسان في هذا الزمن. وقد صار تغييب الغيب والاكتفاء بالزمن الخطي يشكلان عنوانا بارزا لما يتعارف عليه بثورة العقل. فثورة العقل هي بالتحديد ثورة على الغيب وانتفاضة ضد ذهنية الاستقبال والقبول. ولو تأمل المرء المبادئ العقلية التي حكمت منطق التفكير والعلوم في تاريخ الغرب منذ زمن الحداثة على الأقل، لوجدها تدين بدين الثورة هذه.

ولقد كانت ثورة العقل المرتكزة على تغييب الغيب والمكتفية بالنظرة الموضوعية للزمن سببا رئيسا في بروز الفكر الطوبوي، أو

لنقل، في التمكين للفكر الطوبوي في المنظومة الفكرية الغربية. فلما وجد العقل سبيلا إلى الزمان بفضل «الموضوعية العلمية»، سلك هذا السبيل ليجعل من الزمان مجال حركة الإنسان وسعيه وراء تحقق المدينة الفاضلة المثلى والصافية من شائنات عالم الطبيعة المعطاة والموجودة قبليا. ولقد فتح أفلاطون باب الطوبى أمام مجموع المدارس والإيديولوجيات التي صارت تنشد على غراره بديلا عن الواقع وهي تلجأ إلى الحلم وتسابق الدهر. وإن التحرر من ذهنية الاستقبال والقبول مكن العقل الغربي من الانخراط في مسلسل تاريخي ينطلق من عالم سديمي مرفوض يطبعه التعدد والتشتت والقبح (chaos) باتجاه تحقق العالم الحقيقي المتناسق والجميل (cosmos). ولا بد من التذكير هنا بأن لفظة "cosmos" الإغريقية التي تدل على العالم تقتسم نفس الجذر مع لفظة "cosmetics" أو مواد التجميل والتزيين. وإلى جانب هذه اللفظة هناك لفظة "Mundus" اللاتينية (أصل كلمة "Monde" الفرنسية) التي تفيد معنى النقاء والطهر والصفاء، وهي ضد كلمة "immundus"، اللفظة التي تفيد معنى الدنس والأوساخ والنفايات (immondices). فالثورة ضد الزمن هي وليدة عقل رافض للعالم الطبيعي المعطى، يرى أن العالم الحقيقي ـ cosmos أو mundus ـ لن يتحقق إلا في الزمن الآتي. وقد كان من نتائج هذا الولع بالعالم الحقيقي الجوهري، عالم الطوبى، أن نشأ فكر صناعي بحت لا يتخذ الصناعة وسيلة بغرض التنعم في عالم الطبيعة، بل وسيلة لبناء عالم صناعي بديل تتقلص فيه حصة الصدفة والاتفاق بالتدريج، ويتخلص فيه الإنسان من نزوات الطبيعة وتقلباتها. ولعلنا نجد عند الباحث الشاعر «كينث وايث»، وبالتحديد في معرض حديثه عن «ألبير كامي»، ما يصب في مجرى عرضنا هذا لبعض ملامح ثورة العقل في الغرب: «نجد حسب ألبير كامي، أن وراء كل ثورة إحساسا بضرورة

وحدة (ميتافيريقية)، ثم استحالة الظفر بهذه الوحدة، فالشروع في صنع عالم بديل. فتاريخ الغرب يتشكل من صناعة مجموعة من العوالم البديلة، ويرافق هذه الصناعة فقدان تدريجي للإحساس بالعالم-الطبيعة». [3]

ولما كان الفكر الغربي طوبويا ينشد عالما طاهرا من الأعراض، عقليا مجردا من الحس، جميلا نقيا صافيا من دنس التعدد، موحدا، جاءت المعرفة نسقية وتراكمية تاريخية تبحث عن معادلة ميكانيكية يستسيغها العقل ويتخذها برهانا وحجة وتفسيرا للكون، تفسيرا نهائيا مقنعا وقامعا مفحما. وفي سنة 1989 ادعى «ستيفان هوكينغ» أن العلم يقترب من الوصول إلى النظرية الكل TOE التي ستمكن علماء الفيزياء من الظفر نهائيا بمكنونات الكون ومن الإطلاع على أسراره. [4] هذا هو حال المعرفة النسقية العلمية والفلسفية في تاريخ الغرب. لاحق للإنسانية في الوجود وفي التنعم بالكون إلا بعد أن يطالعها «هوكينغ» بالمعادلة الصحيحة! إن العقل الفلسفي العلمي في تاريخ الغرب عقل يطمح إلى سجن حقيقة الطبيعة المتحركة في صورة ذهنية عقلية. ولا نكاد نعثر لهذا المنحى في التفلسف والتفكير إلا على تفسير واحد مفاده أن العقل الغربي يضمر عزيمة ورغبة قويتين في محق الغيب وتغييبه. ولحسن الحظ أن هناك أصوات من الحضارة الغربية ترتفع لتنبه إلى أخطار هذا التغييب. ويقول «دجون تايلور»: «إن نظرية الكل مستحيلة»

---

(3) Kenneth White, L'Esprit nomade (Paris: Grasset 1987) p. 29.

(4) John Taylor. When the Clock Struck Zero (London: Picadar, 1993) p. 6. "Recently there have been claims by some scientists that the end of fundamental science might be in sight and that a "Theory of Everything", or TOE, is just around the corner. Stephen Hawking, for example, in a public lecture he gave in Jerusalem in 1988 said, it now looks quite hopeful that by the end of the century we may have a complete theory to describe the Universe".

وهو بهذا القول يعبر عن معتقدات أهل الفيزياء أنفسهم، ممن يدحضون القول بإمكانية سجن الحقيقة في نظرية أو معادلة ما.[5]

وكان لإقصاء بعد الغيب من فضاء الفلسفة والعلم الغربيين عواقب وخيمة لم يعبأ الغربيون بها إلا مع مطلع القرن العشرين. فلقد كانت الحرب العالمية الأولى تحديدا حدثا بارزا نبه الكثيرين من غفوة الحداثة وأربك يقينهم العقلي وخلخل ثقتهم في مسلسل التنوير. وإن معاينة الأحداث الهمجية والجرائم البشعة دفعت بفئة كبيرة من المفكرين إلى إعادة النظر في موروثهم العقلي. أيعقل أن ينهار صرح ما بني عن يقين في حرب كهذه؟ أيعقل أن تفضي الأنوار العقلية إلى حرب الشعوب المتحضرة فيما بينها؟ إن الحرب العالمية الأولى لم تدمر العمران والأرواح فحسب، بل دمرت الحلم الطوبوي الذي عاش من أجله الغرب منذ أفلاطون على الأقل، وبهذا فتحت باب الفكر النقيض للفكر الطوبوي. فركب «ألدوس هاكسلي» و«جورج أورويل» الخيال ليصوروا عالما مستقبليا صناعيا واصطناعيا يبتعد فيه الإنسان عن إنسانيته، عالما تغترب فيه البشرية عن الطبيعة.[6] وبالقدر الذي كانت الطوبى تعد بتحقيق الحلم في نهاية التاريخ، اجتهد هؤلاء ليبرزوا أن التاريخ سينتهي حتما إلى كابوس. والحاصل أن نقيض الفكر الطوبوي، وإن كان أقرب إلى تصوير حقيقة الاغتراب الذي تحسه الإنسانية من فرط انغماسها في عالم الصناعة بعيدا عن عالم الطبيعة، يظل فكرا غربيا في العمق لا يولي للغيب مكانة في صنع التاريخ ولا يؤمن بقدرة الإنسان على التدخل لتحويل مجرى الأحداث.

أدرك الكثيرون من أصحاب الفكر اليقظ أن نسق الحداثة بلغ

---

(5) John Taylor, When the Clock Struck Zero.

(6) Aldous Huxley, Brave New World.
George Orwell, 1984.

بالغرب نهايته المبرزة لما يعتري موروثه العقلي من نقص وما لحقه من عيوب، فعمدوا إلى إجالة الفكر في إرث الأمم الأخرى الثقافي عسى أن يتسع ما ضاق في فضائهم الحضاري والثقافي الغربي. وكان عدد الصرخات المنبهة إلى أفول الغرب عددا يضيق عن حصره هذا المجال، وكان ضمن من صرخوا معبرين عن استيائهم من مستقبل الحضارة الغربية «أوسفالد شبنجلر» الذي يتصل ذكره بذكر الحديث عن سقوط الغرب. ولعل ما يستوقف ذهن الدارس عند «شبنجلر» ليس هو كتابه الشهير: أفول الغرب،[7] فالكتاب على رغم أهميته يظل قاصرا عن الإفصاح عن مشروع صاحبه بوضوح. ونحن لا نعلم إن كان «شبنجلر» يريد أن يتفتح الغرب على الثقافات الأخرى بقصد أن يسترد مجده وعظمته فقط، لأن دارس الكتاب يحس أن «شبنجلر» يعطي للإنسان الغربي الأفضلية والأولوية في عملية بناء الثقافة العالمية الكونية. ولكن ما يستوقف ذهن الدارس عند شبنجلر هو-على خلاف ما يتوقع-جملة واحدة: «لنا حضارة وليست لنا ثقافة». فهذه الجملة تؤرخ لميلاد وعي جديد حريص على تقويم تاريخ الغرب تقويما شاملا بعيدا عن النزعة التشاؤمية الكابوسية وعن النزعة التفاؤلية العالمية. فالقول بتوفر الغرب على حضارة وبفقره إلى ثقافة، قول يحصر معنى الحضارة في الإنجازات التقنية الصناعية المادية ويعطي للثقافة معنى الحصانة والمناعة ضد الأفول. ولقد ورد على لسان «فروبينيوس» ما

---

(7) لقد علمت من الديبلوماسي الألماني المتقاعد طارق إريك كتاب (Tarik Erich Knapp) أن كتاب شبنجلر (Oswald Spengler) «أفول الغرب» (Der Untergang des Abendlandes) ليس إلا جزءا لا يتجزأ من مجموعة كتب تناولت نفس الموضوع براديكالية أكثر. ومعظم هذه الكتب، بحسب قول «كناب» هي الآن في حوزة بعض الكنائس بعدما أودعها أصحابها فيها خلال الحرب العالمية الأولى.

يصب في سياق هذا الكلام من أن الغرب بقدر ما نجح في فرض سيطرته التقنية الميكانيكية على الكون، تعذر عليه أن يصبح نموذجا ثقافيا عالميا تحتذي به الثقافات الأخرى.[8] ولعل معاصرنا «ساموبل هنتينكتون» يخلص إلى النتيجة نفسها ويقول القول نفسه، لولا أنه يرمي إلى أغراض سياسية واضحة وبعيدة كل البعد عن روح التحليل الثقافي (culture analysis) التي نلمس وجودها عند كل من «شبنجلر» و«فروبينيوس» وغيرهم. فليس عند «هنتكتون» أدنى استعداد لمراجعة التاريخ الغربي أو دراسة الحضارة الغربية دراسة نقدية تمكن من الوقوف على بعض جوانب الخلل فيها. بل يحذر «هنتكتون» السذج من بني جلدته ممن يطمعون في أن يتغرب العالم كلما زاد اقترابا من الحداثة، ويقترح أن يرتد الغرب إلى مواقع الدفاع ليحصن نفسه ضد التلاشي وفقدان الهوية اللذين أصبحا يهددان كيانه الثقافي.[9] فإن كان الغرب قد أخفق في أن يكون مثالا يحتدى به، فهذا لأن جذوره الثقافية تختلف عن الجذور الثقافية للحضارات الأخرى اختلافا يؤدي إلى الصراع الحتمي. لقد كان «شبنجلر» و«فوربينيوس» أكثر عمقا في التفكير وأكثر استعدادا من «هنتكتون» لتناول الإرث الثقافي الغربي بالنقد والتقويم. وفي الحق، وإن كانا يطمعان في أن يتغرب العالم، فهما على خلاف «هنتنكتون» يعترفان بأن العائق دون بلوغ ثقافة عالمية يظل هو افتقار العالم الغربي إلى النموذج الثقافي اللازم، وهما بذلك

(8) Leo Frobenius, Le Destin des civilisations (Paris: Gallimard, 1940).

(9) انظر خصوصا مقالته الشهيرة: :

Samuel Huntington, "The West: Unique, not Universal" Foreign Affairs, November\December, 1996 pp 28-46.

كما أنه يطور هذه الأفكار في كتابه:

The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order (London: Touchstone, 1996).

يفتحان شهية الإنسان الغربي الثقافية ويذكيان فيه روح الإطلاع على ما تزخر به الثقافات الأخرى من كنوز كفيلة بإثراء الموروث الثقافي الغربي عسى أن يضطلع الغرب بمسؤولية توجيه العالم ثقافيا، ما دام الغرب يملك قدرة علمية-تقنية وصناعية فائقة. وإن أعمال «هنتنكتون» ومعها أعمال «فوكوياما»، على العكس من ذلك، تنم بوضوح عن حقيقة فحواها أن الغرب قد استأسد حضاريا وصناعيا وتقنيا فأصبح لا يسمح إلا بشيئين اثنين لا ثالث معهما: فإما أن تتبنى الثقافات الأخرى مشروعه الحضاري ونمطه التنموي الليبرالي، مضحية بذلك بموروثها الثقافي، فيدنيها الغرب عندئذ منه لحسن فعلتها ويلحقها به إلحاق الذنب بالرأس، وإما أن تتمسك بمرجعيّتها الثقافية وتعمل على ركوب الحداثة مطية فقط تمكنها من بلوغ تجديد الدماء في عروقها وانبعاثها، فيقصيها الغرب يومئذ من حضرته لسوء فعلتها هذه، فيضيق عليها ساحتها وينصبها منصب العدو، متقصيا فرصة الوثب عليها. انظر كيف يغيب الإمكان الثالث في تحديث بقية العالم دون تغريبه سواء عند «هنتكتون» أو حتى عند من لا يؤمنون بالصراع مثله وهم يؤمنون بالربط بين التحديث والتغريب. فالنتيجة المطلوبة في كلتا الحالتين واحدة: محق ثقافات العالم واستئصالها كما حصل مع ثقافة الهنود الحمر مثلا.

وإن المتأمل في تاريخ الشعوب المسماة بدائية أو ثالثية أو متخلفة وما إلى غير ذلك من الأسماء الموضوعة لها من طرف الغرب، يجد أن هذه الشعوب دخلت في شكل من أشكال الغيبوبة الثقافية بفعل الاصطدام مع حداثة الغرب، فمنها من قضى نحبه ومنها من ينتظر الموت. فلو تعمقنا الثقافة العربية الإسلامية وجدناها جسما مشلول العضلات يتحرك بفضل آلات تسلك به غير طريقه، وعقلا يتلذذ بالماضي ويبجله. فالإنسان العربي يعيش على نحو ما ذهب إليه أحد الشعراء:

أصبحت كنتيا وأصبحت عاجنا
وشر خصال المرء كنتي وعاجن.

فالكنتية، ومعناها الإكثار من قول «كنت»، والعجن، ومعناه الوهن وعدم القدرة على النهوض، هما المحددان الرئيسان لنوع الغيبوبة الثقافية التي أصابت الأمة العربية الإسلامية من جراء الالتقاء بحضارة الغرب.[10] وأما الثقافة اليابانية مثلا، فدخلت في نوع آخر من الغيبوبة الثقافية. فلقد جنّد اليابانيون طاقاتهم الإبداعية وحرّبوا أنفسهم لهزم الغرب تقنيا في عقر داره، فأصبحوا قمة في الاغتراب، يوظفون أعظم المنجزات التكنولوجية لأتفه الأغراض ويبتكرون الآلة بعد الآلة وهم يحطمون مع كل آلة جديدة مهارة إنسانية أو اجتماعية أو نفسية. وقد أصبح المجتمع الياباني قمة في الاغتراب داخل عالم الصناعة، يولون الظهر إلى الشواطئ الطبيعية وهم يتطلعون إلى بحر اصطناعي وأمواج اصطناعية وشمس اصطناعية. ولقد أخطأ من قال بضرورة استلهام التجربة اليابانية في العالم العربي، لأن اليابان صار غربا، يدين بمنطقه وينغمس من أصابع رجليه حتى شعر رأسه في مرجعيّته الاستهلاكية الليبرالية بعيدا عن روح الحكمة الشرقية. وقد حصر معنى الثقافة لدى اليابانيون في اقتناء أغلى اللوحات الأوروبية وفي ترويض أطفال في سن الرابعة على عزف مقطوعات بتهوفن. وهنالك ضرب آخر من ضروب الغيبوبة الثقافية وهو الذي كان وراء ما لحق الهنود الحمر والإسكيمو من أمراض جنسية معدية ومن إدمان على الخمور

---

(10) قد يرجع البعض هذه الغيبوبة الثقافية إلى مرحلة ما قبل صدمة الحداثة، ونحن إذ لا نجد اعتراضا على ذلك، وإذ نظن أن الغيبوبة الثقافية لحقت الأمة العربية الإسلامية حين صار «المطلق الشعري» في فضاء الأمة الثقافي نسبيا بعد الاحتكاك بالإرث «العقلي اليوناني». ونكتفي في هذا المقام بالوقوف عند صدمة الحداثة على اعتبار أن ذلك كافيا لإبراز ما نحن بصدد الخوض فيه.

والمخدرات، أضعفت نسلهم وجردتهم من قدراتهم على المقاومة والاستمرار في الحياة في وسطهم الطبيعي. ولا بأس أن يقف عند قصة التقاء الرجل الأوروبي بالهنود الحمر لما لهذه القصة من دلالة عميقة تعكس علاقة الغرب بالثقافات الأخرى عموما.

ولقد فوّت الرجل الأبيض على نفسه فرصة اكتشاف ما تزخر به القارة الأمريكية من ثقافات محلية ذات مميزات وخصوصيات. ولم يعبأ أبدا بإمكانية التعايش مع قبائل الهنود الحمر وذلك لمّا تحكمت فيه روح النهضة المشبعة بحب التسلط والاستئساد والواعية بالتفوق المادي للعالم المسيحي الغربي. ويكفي أن نقرأ ما كتبه «كريستوف كولومبوس» لنقف مليا على ما نحن بصدد إثباته: «أبدوا (هؤلاء السكان الأصليون) استعدادا كبيرا لمقايضة كل شيء في حوزتهم. . .وكانوا يتمتعون بأجسام محكمة البناء، حسنة المنظر. . .وهم لا يحملون أسلحة ولا يعرفونها، حيث أنني أظهرت لهم سيفا فمسكوه من الشفرة\النصل فجرحت أيديهم من فرط جهلهم. وليس لديهم حديد، ورماحهم مصنوعة من قصب. . .أظنهم يصلحون خدما مطيعين. . .وأنا أستطيع بمعية خمسين رجل أن أخضعهم لسلطتي فأرغمهم على خدمتي».[11] وأظن أن القارئ لا يتردد في أن يرى معي الفرق في المواقف بين قبائل الهنود الحمر المسالمة المستعدة للمقايضة، وبين المكتشف الأوروبي المصر على استغلال هفوات الآخرين بغرض إخضاعهم. فجهل الهنود الحمر بالحديد والسيوف يسوغ لـ«كولومبوس» النظر إليهم نظرة احتقار تخول له التفكير في استعبادهم. وكان الأوروبيون يراهنون على الغلبة المادية لقهر الشعوب

---

(11) Howard Zinn, A People's History of the United States (London: Longman, 1980) pp 1-22.

الأقل قوة منهم. وكان حافزهم في اكتشاف العالم جلب الخيرات من ذهب وكنز وفضة. ولم يكترث «كولومبوس» قط بالتلاحق الثقافي وإمكانية توسيع ما ضاق على الأوروبيين من مجالات معرفية ووجودية عبر التعرف إلى عادات الآخرين في الفهم والإدراك ومزاولة الحياة.

فلنصغ إلى ما يعترف به «كولومبوس» نفسه: «مباشرة بعد وصولي إلى الجزر الهندية -إلى أول جزيرة اكتشفتها- عمدت إلى أخذ بعض السكان الأصليين بالقوة حتى يتعلموا فيتمكنوا بعدها من إمدادي بالمعلومات اللازمة بخصوص ما تزخر به هذه النواحي».[12] إن المعلومات المقصودة هنا كما يقول «هاورد زين» هي المعلومات الدالة على أماكن الذهب. ولقد ذهب الجشع بـ«كولومبوس» وبمن تبعه مذهبا بعيدا أعماهم عن الفضاء الجديد وفوّت على أوربا بأجملها فرصة الخروج من مأزقها المعرفي والوجودي. فلم تمض إلا بضع سنوات حتى أصبح الفضاء الأمريكي يشهد قلاعا محصنة تؤوي الأوروبيين وتحجب بينهم وبين السكان الأصليين. وكان الرجل الأبيض يزعم أن هذه القلاع تبنى لحمايته من خطر الحيوانات المفترسة ومن غارات السكان الأصليين المفاجئة، والواقع غير ذلك تماما. إن الاحتماء داخل فضاءات مغلقة يحمل دلالات تاريخية عميقة تعود إلى أصل الثقافة الغربية. فلقد أحدث الأوروبيون الثنائية الإغريقية القديمة القائمة على الفصل بين ساكني المدينة المتحضرين وبين غيرهم من ساكنة الفضاءات المفتوحة. وهم بفعلتهم هذه فرضوا على السكان الأصليين منطق الحرب في وقت كان يسعهم -كما تشهد على ذلك أقوال «كولومبوس»- التعايش معهم. ونظن أن النظر في أسماء المدن الأمريكية كاف لإقناع الدارس بإخفاق الأوروبيين في استلهام الفضاء

---

(12) انظر: Howard Zinn, A People's History of the United States.

الجديد. لقد أبى الرجل الأبيض إلى أن يسمي كل مكتشف جديد بأسماء وضعها آباؤه الأولون: فمدينة «يورك الجديدة» تحيل على «يورك» القديمة، ومدينة «أورليونز الجديدة» تحيل على «أورليونز» القديمة، و«فرانكفورت» تحيل على مدينة أوربية قائمة. . . هذه أمثلة فقط عن أسماء كثيرة تترجم كيف كان المكتشفون يرحلون وفق منطق ضيق يجعل من الاكتشاف عملية رحيل من الشيء المعلوم نحو هذا الشيء المعلوم. ولم يظهر الرجل الأبيض كبير اهتمام بعلاقة الإنسان الأصلي بوسطه وبنظرته لفضائه وبتسميته للأشياء المحيطة به في هذا الفضاء. وكأننا بالأوروبيين المكتشفين يبحثون في الفضاء الجديد عن أشياء تدعم نظرياتهم الكلية غير مكترثين «بالأعراض» التي تصادف الناظر إلى هذا الفضاء.

وليس من الصواب في شيء القول بوجود قطيعة بين العالم الجديد (أمريكا) والعالم القديم (أوروبا)، فالحاصل هو أن الإنسان الأوروبي الذي استوطن القارة الجديدة سرّع وتيرة النمط التنموي المادي الذي أفرزه فكر النهضة وأتى على ما بقي في العالم القديم من عناية بالتاريخ وبالتفلسف، ماحقا بذلك ينابيع الشك في مقولات التطور. وهكذا دفع العالم الجديد بفكرة التطور إلى مداها الأقصى، مسلحا بعزيمة طهرانية وبثقة في غد أفضل، كما عمل على بعث الروح الأوربية وشحذ عزيمة الأجداد ورغبتهم في السيطرة على العالم، مستغلقا على نمط الشعوب المحلية في الحياة وقاطعا صلاتها بالأرض، مضيقا عليها مذاهبها فيها. ولم يكن الرجل الأبيض ليرضى بحل ثالث جوار حلين اثنين:

1) إما استسلام القبائل المحلية لقوة الرجل الأوروبي وتسليمهم بمشروعية إملاءاته وبضرورة الخضوع لسلطته والسير في موكبه (وكم كان مجد القواد العسكريين يعظم كلما تمكنوا من استعراض الهنود

الحمر في ملابس الجنود الأوروبيين وهم يحملون البنادق بين أيديهم، شاهدا على حسن ترويضهم وتدجينهم).

2) وإما إرغام هذه القبائل على العيش وسط محميات يسهل على الرجل الأبيض إحصاءهم فيها ثم التحكم فيهم منها. ونحن نحس بمرارة الحلين المقترحين اللذين يفضيان كل منهما على طريقته إلى فصل الهنود الحمر عن ينابيعهم ا لثقافية، أصل إبداعهم في الحياة. وكان الهنود الحمر يجدون في الأرض مصدرا لتجديد الإحساس بالحياة ولذلك عمدوا إلى تقديسها ورفض التعامل معها مثل مادة تباع وتشترى. ولما قام الرجل الأبيض بنزع القداسة عن هذه الأرض، أربك الهنود الحمر في اعتقاداتهم، وضيق عليهم مواردهم في العيش واستأسرهم في أمكنة محدودة. ولقد نتج عن هذا كله أن دخل الهنود الحمر في غيبوبة ثقافية بعد أن سقطوا ضحية غيبوبة السكر المزمن.

شهد العندل الأسود (Black Elk) معركة «الركبة الجريحة» (Wounded Knee) سنة 1890 التي دمرت آخر معقل من معاقل صمود الهنود الحمر في وجه زحف الرجل الأبيض. فساءه أن يرى رؤوس ذويه وقد قطعت وأجسامهم وقد مزقت. وكان «العندل الأسود» رجلا حكيما يحمل حلم قبيلته ويستشرف مستقبلها، وبعد هذه المعركة الحاسمة أدرك بوضوح أن الرجل الأبيض قد توفق في هدم مرجعية الهنود الحمر الثقافية، فقال كلاما ما أحوجنا اليوم إلى تدبره: «إننا اليوم نرقص رقصة الأشباح. . . ولكنني لست موقنا من استرداد معنى الدائرة، لقد اجتثث الشجرة المقدسة من الجذور. . . ولكن. . . ما يدريك! لعل هناك جذرا صغيرا في الأرض ولعله يكبر ليصير شجرة من جديد»[13].

ولنا في كلام «العندل الأسود» هذا اختزال لتجربة اللقاء بين

---

(13) Kenneth White, L'Esprit nomade, 258.

الرجل الأبيض الأوروبي والهنود الحمر منذ «كولومبوس»، منذ الاختراق، إلى آخر معركة. ولنا في كلام «العندل الأسود» كذلك اختزال لتاريخ الغرب في علاقته مع ثقافات العالم وشعوبه. فحيثما حل هذا الغرب عمد إلى استعباد الشعوب المحلية وسبيله إلى ذلك هو الاختراق ثم هدم مرجعيتها الثقافية. ولكم يخطئ الدارس إن ظن أن طبيعة علاقة الغرب بالشعوب العربية الإسلامية تختلف عن طبيعة علاقة الغرب بالهنود الحمر. ولعلنا أصبحنا ندرك أن منطق العولمة الغربية الراهنة يصرح بإقصاء بعض الشعوب وإرغامها على العيش داخل مخيمات (الحصار) نظرا لسوء فعلتها وسوء تأدبها المتمثلين في الرفض لإملاءاته الليبرالية، كما يصرح بتقريب شعوب أخرى وإدنائها لطاعتها وقبولها السير في موكبه الاستعراضي.

وليست العولمة الغربية إلا شكلا من أشكال الغيبوبة الثقافية وضربا من ضروب الانخراط الجماعي في مخطط الانتحار الحضاري.

والآن وقد اتضحت لنا بعض أنواع الغيبوبة التي أصابت بعض الثقافات بعد احتكاكها بالغرب، نستجمع كلامنا ثانية بخصوص ما كنا بصدده من حديث عن الموروث العقلي الغربي وعن توفر الغرب على حضارة وافتقاره إلى ثقافة.

وإذا صح القول بأن الثابت في تاريخ الغرب أنه يخفي عبر خطابات متنوعة نفس النية المبيتة في هدم مرجعيات الشعوب الأخرى الثقافية، فليس يقل صحة أن الغرب هدم أول ما هدم ثقافته الأصلية. وكثيرا ما نغفل نحن في المجتمعات الثالثية التي ترزأ تحت وطأته وتعاني من سبقه الحضاري أن الغرب يُنغِّص على الغربيين أنفسهم حياتهم ويضيق عليهم مجال الوجود بنفس القدر الذي يسد علينا المطلع ويحجب بيننا وبين الأفق. ولعلي أميل إلى الاعتقاد بأن تسلط الغرب على نفسه يفوق حدة تسلطه على الآخرين في أحيان كثيرة؛ ألا

ترى أن تسلطه علينا تسلط مادي تقني تخف حدته وترتفع بالقرب أو الابتعاد عنه، في حين أن تسلطه على الغربيين تسلط دائم يلازم الإنسان الغربي الذي أصبح يعاني قصورا في إدراك الأبعاد الكونية لذاته التي أصبحت ذاتا منحصرة في كيس من جلد مفصولة عن الآخرين وعن العالم؟ ولذلك فليس من قبيل الصدفة في شيء أن تعلو أصوات من الغرب تنبه إلى خطر الانخراط في مسيرة الغرب الحضارية. ولعل أكثر هذه الأصوات تعبيرا عن حقيقة التجربة الحضارية الغربية، تلك التي عبرت عن ضرورة الاستعاضة عن الحضارة المادية القائمة بثقافة.

ويصعب علينا أن نحس معاناة هذه الشريحة من المفكرين الغربيين وهم يقصدون إلى خارج الواقع الحضاري الغربي المتعفن. فليس من السهولة في شيء أن يتخلص المرء من الثنائيات التي حكمت تاريخ الغرب الفكري مثل ثنائية التحضر والتوحش، كما ليس من السهل أن يعيد الإنسان إلى اللغة بريقها المفقود ونصاعة دلالاتها الأصلية إذا ما زاغت عن ما رغب في توصيله واضعها.

وقد ارتبط نقد الحضارة في تاريخ الغرب بالرغبة في هدم العمران وتقويض البنيان وفسح المجال أمام التوحش والبدائية. وكثيرا ما يتصل الحديث عن نقد الحضارة بذكر الرومانسية الحالمة والابتعاد عن الواقعية. فالحضارة وفق ما هي عليه في التاريخ والفكر الغربيين إما أن تكون أو لا تكون، وقدر «الإنسان الاجتماعي بطبعه» أن يرقى بسلم الصعود من وضعه المتوحش البدائي نحو وضع حضاري، بمعنى الوضع المديني (ونحن نعلم أن لفظة "civilisation" تتضمن لفظة "cité" المدينة).

وكذلك يصعب على الغربيين الخروج من غيبوبتهم الثقافية ومفهوم الثقافة قد لحقه ما لحقه من التلاشي. فلقد أصبحت لفظة «الثقافة» تدل على أبشع الممارسات الاجتماعية وأتفه الفنون وأكثرها

افتقارا إلى الطاقة الفكرية. فنجد البعض يتحدث عن «ثقافة السيارة» وعن «ثقافة الدراجة النارية» و«ثقافة هذا السروال أو ذاك»، ونجد البعض الآخر يتحدث عن «ثقافة المخدرات» (Drug Culture) ولم ننج نحن في العالم العربي من هذه العدوى فأصبحنا نتحدث عن «ثقافة الراي» و«ثقافة المقهى» و«ثقافة. . .».

ولما كانت الثنائية التضادية بين المدينة/ الحضارة وبين الطبيعة/ التوحش ثنائية متجذرة في الفكر الغربي، اكتسبت الأعمال التي تناولت تقويم الوضع الحضاري في الغرب وانتقاده طابعا احتجاجيا جعلها تقترب من الدعوة الصريحة إلى العدمية وإلى نسف المدينة والصناعة والنسق والتجريد، ثم العودة إلى الطبيعة والكلام العبثي الخالي من الأنساق وإلى الحس، وإليك هذا النص لـ«هونري دافيد ثورو»: «أرى أن كثيرا من الناس يهتمون بما لدى الغرب والشرق من بنايات تذكارية وبمن قام ببنائها، وأما أنا فتحدو بي الرغبة في معرفة من في تلك الأيام التي خلت لم يكن يكترث ببناء هذه الأشياء. أود أن أعرف أولئك الذين تعالوا عن هذه الترهات والتفاهات».[14] يريد ثورو أن يعكس الآية ويسبح ضد تيار أمريكا القرن التاسع عشر الجارف فيعلن عن إيلائه الظهر لفن البناء والتشييد والهندسة المعمارية-وهي فنون برع فيها معاصروه الأمريكيون بوجه خاص-ليهتم بتلك الشعوب التي لم تترك وراءها نصبا تذكاريا واحدا. إننا نقرأ بين أسطر كتاب «ثورو» أن فن المعمار والبناء والتشييد لا يشهد بالضرورة على عظمة الأمة بقدر ما يشهد على النسق الذي تقوقعت فيه هذه الأمة مغتربة عن الطبيعة. وإن عالم الصناعة لا يشهد على عظمة الأمم بقدر ما يفصح عن شكل

---

(14) Henry David Thoreau, Walden, edited by Owen Thomas (New York: W.W. Norton, 1966) p. 39.

الاغتراب في عالم الطبيعة وعن شكل الغيبوبة الثقافية. ونحن ندرك مدى صعوبة ما أقدم عليه «ثورو» من قول ومدى خطورته. فإنه يستبطن عزما على نسف أسس الحضارة الغربية التي لا تعي ظاهرة التحضر إلا من زاوية فرض نظام المدينة الصناعية على ما يبدو فوضى الطبيعة. وبقدر ما توغل معاصرو «ثورو» في التجريد، توغل هو في الحس توغلا يذكرنا بقصة الأعرابي الذي طلب منه الحجاج أن يقسم ثلاثة دراهم بين أربعة أنفس، فقال: «قد وقفت على الحساب، لكل واحد منهم درهم وأنا أعطي الرابع منهم درهما من عندي» وضرب بيده إلى تكته فاستخرج منها درهما وقال: «أيكم الرابع؟ فوالله ما رأيت كاليوم زورا مثل حساب هؤلاء الحضريين». (15) ويخيل إلينا أنه كما ضحك الحجاج ومن معه من الحضريين من الأعرابي، قد يضحك معاصرونا من «ثورو» وهو يقول: «إن الرجل الشريف النزيه قد لا يحتاج إلى أكثر من أصابع يديه أو ربما إلى أصابع رجليه في الحالات القصوى ليقوم بعمليات حسابية، فيجمع الباقي. البساطة! البساطة! البساطة! أقول لكم: احرصوا على أن تبقى عملياتكم في حدود اثنين أو ثلاثة وليس المائة أو الألف. عوض المليون، اجعل حسابك لا يتعدى العشرة واحرص على ألا تنفلت حساباتك من بين أصابع يديك». (16)

ويتضح لنا بعد تقليب النظر في كتاب «ثورو» أن الدافع وراء حرصه على الحسيات، هو الخوف من الانزلاق نحو عالم صناعي

---

(15) قصص العرب، تأليف محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1987) ص. 365.

(16) Henry David Thoreau, Walden 61. "An honest man has hardly need to count more than his ten fingers, or in extreme cases he may add his ten toes, and lump the rest. Simplicity, simplicity, simplicity! I say, let your affairs be as two or three, and not a hundred of a thousand; instead of a million count half a dozen, and keep your accounts on your thumb nail."

مستقل عن عالم الطبيعة، نحو عالم نعدم فيه جميع نقاط الاستدلال. فـ«ثورو» إذ ينبذ حياة المدينة، نظرا لأنها تستغلق على الطبيعة، يدعو إلى الحياة على الحدود بين عالم الطبيعة وعالم الحضارة، وإذا ما تعذر هذا النمط في الحياة فهو يفضل الارتماء في حضن الطبيعة بعيدا عن المدينة. ويبلغ التعبير الأدبي عنده منتهاه حين يتحدث عن العصافير قائلا: «لقد قال الهريفانسا إن المنزل بلا طيور يشبه اللحم بلا توابل. ولم يكن منزلي من هذا النوع. لقد وجدت نفسي فجأة في جوار الطيور، لا بسجن طير في قفص، ولكن بسجن نفسي بالقرب منها».[17] وإذا تتبعنا أفكار «ثورو» وجدناها تعبيرا عن الاستياء من ايديولوجيا التطور التي تحصر السعادة في الزمن الآتي فتخول للإنسان أن يسجن الطبيعة المعطاة رغبة في بلوغ طبيعة من صنع يده.

وإن الركض وراء عالم الصناعة الذي لا يبلغ الكمال إلا في المستقبل هو جوهر مقولة التطور وهو مظهر رئيس من مظاهر الغيبوبة الثقافية التي يعاني منها الغرب. فإذا كنا بفعل الاحتكاك مع الغرب نهرب نحو الماضي، فالغرب يهرب نحو المستقبل. وكلانا مغترب على طريقته كما ترى.

ولم يكن «ثورو» وحده الذي يحاول النهوض بتقويم اعوجاج الفكر في تاريخ الحضارة بحثا عن معنى للثقافة. إن المجال يضيق أمام تعداد الفنانين ورجالات الفكر والفلسفة والآداب والسياسة من سلكوا مسلكه في التشكيك في المقولات والأسس التي قام عليها صرح الحضارة الغربية. وإذ أخشى، عزيزي القارئ، أن تزدحم علينا الأسماء والأفكار في هذا المقام، فتسلك بنا مسلكا قد يخفي الصواب، نكتفي بالإشارة إلى فيلسوف بلغ عنده نقد الحضارة الصناعية الغربية مرتبة

---

(17) Henry David Thoreau, Walden 59-60.

عالية من النضج، ألا وهو الفيلسوف-المفكر-المتصوف-الشاعر-المصغي. . . «مارتن هيدغر». ولقد كان في وسع باحث مبتدئ مثلنا أن يطمع في تقديم ترجمة جديدة أو شيء جديد عن هذا الفيلسوف، لولا أن باحثا متبحرا وآلة في توليد اللغة مثل أستاذنا طه عبد الرحمن، سبق إلى ترجمة أهم جوانب فكر «هيدغر» ترجمة تحصيلية-توصيلية-تأصيلية واعية.[18]

فلما ضاق «هيدغر» ذرعا وحرج صدرا في فضاء الحداثة، راح يبحث عن جذور المشكلة فوجدها تكمن في الموروث الفلسفي الغربي وما تمخض عنه من تقانة وصناعة خانقتين للوجود ومغيبتين للحضور. فالذي مكن للتقانة وللصناعة في الغرب هو «الطريقة» العلمية وليدة فلسفة غربية معينة تكتفي بالوقوف عند نقطة محددة من تاريخ الحياة الفكرية الإغريقية، وتحديدا عند تلك النقطة التي تحول التفلسف معها من النظر في «ما للشيء وما يدخل في قربه» إلى النظر في «ما هو الشيء» ومن ثمة «ماهيته».[19] وما كان لهذه الفلسفة أن تضيق ولهذه الطريقة العلمية التقنية أن تتسلط لو أن الفيلسوف استثمر رصيد اللغة الإشاري ليضع مفاهيمه. وما كان للمعرفة أن تتخذ شكل طريقة علمية مستغلقة على ا لحضور في الكون لو بقيت هذه المعرفة لاصقة «بالطريق»، تمد الفيلسوف بما يسميه طه عبد الرحمن بـ«أسباب الاستشكال الفكري المستمر» وبما يسميه «كنيث وايت» أسباب «الجولان الفكري».[20] فالمقترح إذن هو التوغل في مرحلة ما قبل

---

(18) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999) 289-374.

(19) Marc Froment-Meurice, C'est à dire: Poétique de Heidegger (Paris: Galilee, 1996).

(20) نذكر هنا أن فعل «تحرك» (sich bewegen) و«الحركة» (Bewegung) يتضمنان =

سقراط بقصد العثور على الشعر وما يزخر به من قوة إشارية. ولما تأتى لـ«هيدغر» أن يتخلص من ثقل الإرث الصناعي ويلج حقل لغته الألمانية وجدها في صفائها تقول: "es gibt Sein" أو هناك وجود، بمعنى: Es: هو؛ gibt: يعطي؛ Sein: حضور، «هو يعطي حضور». ولقد وقف طه عبد الرحمن في اعتقادنا عند أهم ما يمكن أن يتوقف عنده الباحث في أعمال «هيدغر» حيث خلص إلى النتيجة التالية: «وعلى هذا، فعلى قدر ما أخطأ هيدغر في أن يقصر النبوغ الفلسفي على اللسانين: اليوناني والألماني، فإنه أصاب في أن يعتمد رصيدهما الإشاري في بناء مفاهيمه الفلسفية، تأثيلا لها، حتى تحض بأسباب الاستشكال الفكري المستمر، بحيث يكون لنا في هذا الفيلسوف العظيم في أمته، خير نموذج ينبه المتفلسف الغافل على الكيفية التي ينبغي أن يضع بها مفاهيم فلسفية تكون مؤثلة بحسب الإمكانات الإشارية التي تختص بها لغته».(21)

ولما قام «هيدغر» بتخليص التفلسف من قبضة المتأخرين من فلاسفة الإغريق ومن سقط في أسرهم، مؤصلا هكذا مفاهيمة في اللغة ومثبتا أن «الوجود معطى» و«الحضور معطى»، قفز بالفكر الغربي قفزة هائلة نحو استرداد مفهوم اللغة. فلما كان الوجود حضورا presence، ولما كان الحضور والحاضر معطيان كما تدل على ذلك اللفظة اللاتينية الأصل present، التي تفيد معنى «الهبة» و«الهدية»، عزف العقل الغربي عن الاشتغال بالزمن الآتي، وكثف حضوره في المكان وانصب

= كل منهما لفظة "Weg" التي تفيد معنى الطريق (way باللغة الإنجليزية)، وهذا ما جعل «هيدغر» يطمح في ربط سعي الإنسان ثانية بالطريق نظرا لأن الطريق مفتوحة، أما الطريقة العلمية فهي طريق مجرد ميتافيزيقي له حدود ينتهي إليها، الشيء الذي لا يضمن للفلسفة قدرتها على «الاستشكال الفلسفي المستمر».

(21) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، 376.

تفكره على الأرض، فهذا «جيل دولوز» يصبو إلى فلسفة الأرض Géophilosophie، وهذا «كينث وايث» يتحدث عن شاعرية الأرض Geopoetics.

وتشكل العودة إلى الأرض أفصح تعبير عن الرغبة في استرداد الثقافة والاستيقاظ من الغيبوبة الثقافية. فإذا ما فحصنا لفظة "culture" اللاتينية الأصل، وجدناها تفيد معنى الحرث والزرع، ومعنى الثقافة معرفة بالألف واللام، وهي الحذق والتفطن النابعين من الأرض. فالثقافة تنمو من الأرض كما تنمو النباتات والأشجار، ومن هنا حق القول أنها نظام النسق العقلي المنفتح على انتشار الطبيعة، وأنها عالم نقي منتقى "un Monde" منفتح على العالم المتشتت "l'Immonde". وأما الاكتفاء بالنسق العقلي وبنظامه في الإخبار عن الطبيعة وعن الأرض فيؤدي لا محالة إلى التضييق على الحي وقتل الحياة، مثل ما يتعين على من أراد بلوغ غاية الوصف للحوت الكبير أن يخرجه من البحر، وسطه الطبيعي ومجاله الحيوي. إن الوعي باستحالة الظفر بالنظرة الشافية والوصف الكامل للحوت الحي المتنقل في البحر، يجعل اللبيب العاقل يطمع في الإشارة إليه وفي وصفه وصفا شعريا.[22]

ولما أدرك العقل أن الريح لا يأتي عليه إحصاء ولا يحصله استقصاء، أحس بضرورة التخلي عن محاولة جعل الخبر عنه كعيانه،

---

(22) هنا إشارة إلى تجربة الكاتب الأمريكي ميلفل (Herman Melville) صاحب كتاب «موبي ديك» (Moby Dick). لما ركب بطل القصة البحر ليلاحق الحوت الكبير لمدة طويلة، تأكد له في النهاية أن الوصف الشافي والإخبار الكافي عن طبيعة هذا المخلوق شيء متعذر، لا يمكن أن يحصل عليه إلا بعد إخراج هذا الحوت من وسطه البيولوجي الطبيعي، أي بعد قتله. وهكذا انتهى بطل القصة إلى الاقتناع بإمكانية الإشارة إلى هذا المخلوق إشارة لغوية شعرية.

ثم إمكانية الإشارة إليه في لغة شعرية. اسمع ماذا يقول «كينث وايث» واصفا الريح:

تتراقص أوراق حمراء
وتعبر الريح
تموج ماء المسيل
الريح من كل جهة
تلج بعض هباتها الضائعة
حتى إلى قلب الغابة المظلم
فتسكن
تراقص الأوراق
وتموج ماء المسيل(23)

إن لغة هذه القصيدة لا تجرد الريح لتخلق منها رمزا، وإنما تصفها كما يصادفها الشاعر لحظة التأمل. وليس هناك أدنى خطوة نحو سجن ماهيتها. ولنسمع إلى ما يقوله «وايث» عن الصخر حتى تتضح لنا الأمور أكثر:

ولو لم تكن لنا سوى
تلك الصخور المبعثرة على الشاطئ
(الريح في هذا المساء
تهب بعنف والأمطار فوق البحر تهطل)
كم أشياء تغيب عنا بعد
لأنه بالإمكان

(23) Kenneth White, Le Grand rivage\A Walk Along the Shore, Edition bilingue (Paris: le Nouveau Commerce, 1980) p. 28.

أن نحاكي الصخور
ونتوحد بها
ولعل من يعرف
صخرة واحدة أحق العرفان
في مختلف صفاتها
وصلاتها
مع السماء والبحر
لعله خليق
بالتحدث إلى بني البشر
أكثر من سواه من يعش أبد الدهر ويذبل
في مزاولة مدينة مزدحمة
لا تدله على
جوهر الأشياء[24]

وهب أننا استقرأنا جميع عناصر الكون، فلم يبق لنا سوى بعض الصخور مثل هذه التي أمام أعيننا هذا المساء، هذه اللحظة، حيث الريح تهب والأمطار تهطل، أيعنى ذلك أننا اقتربنا من بلوغ غاياتنا من الكون، أو أننا نقترب من وضع معادلة نهائية تسجن حقيقته؟ إن التأمل المتجدد بتجدد اللحظات يجعلنا ندرك أن هناك أشياء تغيب عنا. فالصخور مثلا لا توجد في معزل عن تأثير السماء والبحر والرياح، وعلى من أراد دراستها أن ينظر في هذه الشبكة من العلاقات عوض أن يكتفي بالنظر في ماهيتها وهي ميتة بعيدة عن فضاء حياتها. ولعل المتأمل الذي يعنى بعلاقة صخرة واحدة بالسماء والبحر مثلا، أقرب

(24) Kenneth White, Le Grand rivage 118.

إلى المعرفة الحقيقية من سواه من لا يعرف الصخرة إلا في جمودها مثل قطعة هامدة في مخبر التشريح والتحليل. وإن نظرة هذا الإنسان المتأمل في علاقات الصخرة مع ما يحيط بها من قريب أو من بعيد هي نظرة دائمة التجدد، لا تفضي أبدا إلى نظرية. ولعل لغة الناظر لغة تشير إلى عالم من العلاقات يستعصي على الإحصاء، ويبقي على دهشتنا قائمة. أما لغة المنظِّر الذي يبعد عن الطبيعة ولا يتأمل عناصرها إلا ميتة في مخبر أو في مدينة مزدحمة، فهي لغة تخبر عن حقيقة الأشياء عبر نظريات، وهي بذلك تأتي على إحساس المرء بالدهشة وتسجن الكائن الحي في قوالب نظرية.

وإن المتأمل المدرك لاستحالة نعت غيب الطبيعة يعرف هذه الطبيعة أفضل من غيره من يسلك نحو حصر معناها سبيلا، ولعله كذلك أحق بالكلام من غيره من طلق الأرض وأصبح لا يعي إلا الرموز التي ترمز إلى ظواهرها، من ريح وشجر وحجر. وإذا كان المحتمي من وراء أسوار المدينة يصف الريح رمزا يرمز إلى القسوة تارة واللطف تارة أخرى، فإن البدوي يعي الريح من حيث كونها تلسعه أو تدفعه. ولعل من يعي عالم الطبيعة وعيا حسيا أجدر من سواه في الكلام والثقافة.

وإذا كانت الثقافة تنبع من الأرض فإن المثقف الفطن يقظ الحس يدرك أن العقل في ذروته يسلم بعجز اللغة عن الإخبار التام، وبضرورة نهوضها بالإشارة البينة.

ولو أردنا أن ننهض بمعنى اليقظة الثقافية التي نلمس بوادرها عند «ثورو» و«هيدغر» و«كينث وايث» وغيرهم، لما عثرنا على مقابل عربي خير مما نجده عند ابن خلدون، ألا وهو تعبير «العمران البدوي». فالثقافة عمران بدوي، وعقليات دائمة الصلة بالحسيات، وعلم لا يطلق

العالم. ولو أننا تأملنا الجذر ع-ل-م، وجدناه يدل على العلم والعالَم والعلامة والعالِم ولأمكننا أن نستنتج أن قمّة العِلم أن يدرك العالِم أن العالَم علامة، وخاصة العلامة أنها تُعلِم وتُعلِّم وتشير. ولما كان العالَم علامة تشير، جاءت لغة العالِم المتأمل فيه لغة إشارية.

ونحن نعلم أن مثل هذا الكلام فيه ما فيه مما قد يستنبح أصوات يصعب إسكاتها من الأصوات التي تتذرع بالواقع -واقع صراعنا مع الغرب-لتحرّب الأمة الإسلامية حتى تستجمع طاقاتها لتلتحق بركب «العلم الحقيقي» الذي يوصل إلى صنع القنبلة الذرية والحاسوب السريع والطائرة السريعة... ولعل دعوى هؤلاء الأصوات مردودة من أكثر من جهة.

فليس في مقولة «العمران البدوي» أو «ثقافة الأرض» أو «العِلم بالعالَم» ما يحول دون تطور الصناعة. وكل ما هناك هو أن العمران البدوي يضع قيودا وموانع في طريقنا نحو دخول عالم الصناعة، إذ لا يرى في الصناعة سوى أداة تخدم متاعنا واستقرارنا في الطبيعة المعطاة. ومتى ما استطاع عقلاؤنا أن يجردوا «العلم» التقني الصناعي القائم الآن من جذوره المعرفية الطوبوية والمغيبة للغيب، حق لهم الاشتغال به، ومتى جهلوا بالجذور المعرفية لهذا العلم، صعب عليهم الإبداع العلمي وانغمسوا في تقليد الغرب وتكريس التبعية له من حيث يظنون أنهم يواجهونه. ولمّا كان سقف الطموح العربي الإسلامي يقف عند بلوغ ما يوجد في الغرب من التقانة والصناعة، خفي على المشتغلين بالعلم في بلادنا ما يشين العلم الحديث من نقائص وغاب عنهم ما يتوفر عليه الغرب ذاته من نقد لامع للتكنولوجيا ومن تنبيهات لا حصر لها من مغبة الانسياق وراء هذا العلم بأعين مغلقة، ثم سهل عليهم تبرير الدعوة إلى اقتباس كل مكتشف تكنولوجي مهما كانت عبثيته، وصعب عليهم المساهمة في التقويم الثقافي للاعوجاج الصناعي. إن خصوصية

الثقافة العربية الإسلامية لن تبرز بمجرد أن نتوصل إلى صنع قنبلة ذرية نطلق عليها اسم «القنبلة الذرية الإسلامية». فالقنبلة الذرية شيء موجود في حضارة الغرب، قد نتفهم الدعوة إلى سرقة مفاتيحها بغرض رفع التحدي الحضاري. لكننا نخشى أن يستدرجنا الغرب إلى منطق الانتحار الحضاري إذا ما اعتمدنا التقانة والصناعة لرفع التحدي، وإذا ما أغفلنا بالموازاة مع ذلك ما للثقافة من قدرة على تحصين الذات وتنبيه الآخر من غفوته. حقيقة إن العولمة وإله السوق لا يسمحان للعلم أن يتطور ويستقل عن إملاءاتهما. ولعلنا بالنظر إلى واقع الصراع السياسي واصطدام الحضارات لا نملك إلا أن نسلم بحتمية الصراع، وبضرورة تطوير أسلحة «الهرشمة»،[25] وبمعقولية الاستنزاف الأحمق لثروات العالم، وبمشروعية إفساد البر والبحر. . .ليس لنا إلا أن نسلم بتماسك المقولات المتشائمة بخصوص مستقبل الأرض. ولكن. . .نحن قوم نؤمن بأن ما يدخل في ملكية الإنسان هو سعيه فقط، وبأن النجاح أمر غيبي. . .وبناء على هذا الإيمان الراسخ في عقولنا وجوارحنا وتراثنا وجب أن نعمل على إيقاظ العالم من غيبوبته الثقافية وتخليص الاقتصاد من منطق «الغنى بالشيء» واقتراح منطق «الغنى عن الشيء»، ثم تخليص العلم من جذوره الطوبوية والنسقية واليقينية. . . وقد ننجح أو لا ننجح. . .فهذا أمر غيبي.

وفي خلاصة هذا المقال، نورد بيتا للمتنبي نظنه يختزل ما خضنا فيه من حديث حول علاقة الإنسان بالزمن وبالفضاء وحول الثقافة والحكمة. يقول المتنبي:

---

(25) «الهرشمة» لفظة لا وجود لها في اللغة العربية. والمراد بها هنا أن تأتي اسم فعل منسوب إلى «هيروشيما» كما في اللغتين الفرنسية: "hiroshimiser" والإنجليزية: "hiroshimise". وقد جرأني على هذا الاستعمال بنية اللفظ التي ليست بغريبة على الأذن العربية. فالمعذرة!

أعـز مـكـان فـي الـدنـيـا سـرج سـابـح
وخـيـر جـلـيـس فـي الـزمـان كـتـاب.

فالمتنبي هنا يرى في المكان موطن سعي مستمر وحركة دائمة إذ يقول لنا: ليس من مكان أفضل من ظهر مطية سريعة تمكن الإنسان من التنقل في أرجاء هذه الأرض المتناثرة، ويرى في الزمان موطن جلوس وتأمل وسكون (فخير من يجالسك في الزمان كتاب يعينك على التأمل). إن هذا البيت يعيّن لنا ثابتا من ثوابت الفكر العربي الإسلامي الذي يقوم على أساس الدمج ما بين الحركة والسعي والاجتهاد في طلب النتائج من جهة، وبين السكون والتأمل والعبادة واستقبال النتيجة من جهة أخرى.

فما أحوج العالم الحديث إلى حكمة مثل هذه تخلص العلم من منطقه الانتحاري القائم على الإفراط في السرعة والحركة، والعزوف التام عن التأمل. وما أحوج العرب والمسلمين إلى الشجاعة والثقة بالنفس للمساهمة بموروثهم الإسلامي وبنظرتهم العلمية في رسم وجه الثقافة العالمية وهدم أسس العولمة الباطلة.

الوعي العربي الإسلامي وذكرى مايو 1968

مرت أكثر من ثلاثين سنة الآن على قيام الثورة الطلابية التي شهدتها فرنسا، ثورة مايو 1968، ولقد شكلت هذه الثورة ولا تزال عنواناً بارزاً لانتفاضة جيل بأكمله ضد العادات الاجتماعية، والممارسات السياسية، والأنماط الاقتصادية، كما كانت قائمة آنذاك في المجتمع الغربي. ونحن إذ نذهب إلى مدى بعيد، إلى حد القول إن الفكر الغربي الراهن يقوم في العمق على جدلية الموقف المناهض من جهة، والموقف المساند من جهة أخرى لحركة مايو 68 الاحتجاجية، نعمل في هذا المقام على طرح مجموعة من الأسئلة واستخلاص مجموعة من النتائج والعبر، وتحديد مواقفنا نحن الطرف المتفرج من أسباب اندلاع نار الاحتجاج ومخلفاتها وانعكاساتها.

والحال هي أن لثورة مايو 1968 -وكما هو الشأن بالنسبة لكل الوقائع التاريخية- أسباباً متجذرة في باطن التاريخ الغربي تستعصي على البحث والتقصي، وأخرى مباشرة تبدو سهلة المنال. فأحداث 68 لم تكن تعبيراً عن سخط الطلبة إزاء قضية بعينها بقدر ما كانت تعبيراً عن قلق دفين ورثته الأجيال الغربية جيلاً بعد جيل فاختلفت في طرق الإفصاح عنه.

ولقد ذاق جيل 1914 مثلاً جميع أنواع المعاناة من جراء انهيار

الاقتناعات الفلسفية والدينية في أوربا مع مطلع القرن العشرين. وندرج في هذا السياق مثالاً على ذلك لأحد الطلبة الفرنسيين وهو مثال يترجم إحساساً عاماً لجيل بأكمله:

«في سن كنا نتطلع فيه إلى تصورات مفيدة من الناحية العملية في هذه الحياة، وفي مرحلة كنا نتوخى أن نجد في أساتذتنا ما يدعم سلطتهم الروحية علينا، ونحن نسألهم أن يعينونا على تثبيت أقدامنا ووعينا بأنفسنا، ترى ماذا كنا نكتشف؟ كنا نكتشف علماً خاوياً لا يأبه بمتطلبات الذكاء، ومادية متحذلقة، وأسلوباً في الاستقصاء والبحث يطغى عليه الشك المحض والمخزي، لقد كان كل شيء في تعليمهم يكرس عبوديتنا ويدفع بنا إلى حنق الثورة وغيظها.»[1]

واستفحلت الأزمة الوجودية مع مطلع القرن العشرين واستبد القلق والتيه بعقول ونفوس الشباب في أوربا إلى أن جاءت حرب 1914، الحرب العالمية الأولى، فوجدوا فيها وسيلة لإخماد نار الثورة المتأججة في ذواتهم. وتفصح كتابات العديد منهم على أنهم لم يفكروا ملياً في دوافع الحرب وأسبابها الحقيقية. لقد أعلنوا الولاء المطلق والأعمى لسياسات وطنية كانت تتصارع من أجل بلوغ أهداف إمبريالية واستعمارية محضة، فصاروا ينشدون أناشيد الحرب ويكتبون عن مغامراتهم في الخنادق والصفوف الأولى وأمنيتهم في ذلك هو أن يجدوا عزاءً عما كانوا يحسونه من ضيق وحيرة وقلق وحرج في عالم الحداثة الجديد.

وبعد انتهاء الحرب في 1918 انهمك الشباب الأوربي في إعادة بناء ما دمر إلى أن أطلقت صفارات الإنذار من جديد معلنة عن قيام

---

(1) Robert Wohl. The Generation of 1914 (London: Weidenfeld and Nicolson, 1980) p. 7.

حرب جديدة، حرب 1939-1945 التي تعتبر امتداداً لحرب 1914-1918. وباختصار يمكن للمتأمل في تاريخ القرن العشرين الأوربي أن يدرك أن نصفه الأول عرف تعاقب الحرب وما يستتبعها من هدم ودمار من ناحية، ثم إعادة البناء من ناحية ثانية. وقد كان في كلتي العمليتين ما يضمن للشعوب الغربية عامة والشباب فيها خاصة مخرجاً من الوضع الحضاري المتأزم الذي أفرزته الحداثة. فسواء كنت تخوض غمار الحرب أو كنت توظف طاقتك في إزالة الأنقاض والمشاركة في إعمار البلاد، ففي كل الأحوال أنت مشغول عن طرح أسئلة جوهرية تتعلق ببشريتك وبهويتك الكونية، وبعلاقتك مع الإله، وما إلى ذلك من أسئلة محيرة. وبعبارة أفصح أنت محروم من لذة التفلسف. ويجب ألا يفهم هذا الكلام على أنه يفيد خلو أوربا أو العالم الغربي من الفلاسفة أو من المفكرين الذين عنوا بمثل هذه الأسئلة وهذه الإشكاليات. لا! وإنما معنى هذا الكلام هو أن طرح مثل هذه الأسئلة ثم محاولة الإجابة عنها كانت عملية تجري خارج ديناميكية التاريخ الغربي منذ بداية الحرب الأولى أول القرن إلى نهاية الحرب الثانية. وقد وظفت العبقرية الغربة في مجال العلم والتقنية كجزء من البحث عن وسائل الانتصار وضمان الغلبة والتفوق. ولم تكن العلوم بأي وجه من الوجوه تعني بأسئلة وجودية كتلك التي من شأنها أن تقض مضجع الباحث اللبيب في شؤون التاريخ والفكر والفلسفة والفنون. ولا دليل على هذا الكلام أكثر إقناعاً من القنبلة الذرية التي أقحمت في 1945 لترغم اليابان على الاستسلام وليعلن في نفس الوقت انتهاء الحرب. وليست القنبلة الذرية إلا أقوى تعبير عن التقنية العمياء التي تطورت في كنف الحداثة العنيفة بمعزل عن تطور الفكر وعن ما يطرحه من أسئلة محرجة تملك أن تقف حجر عثرة في طريق التسلح الرهيب ولعبة الحرب.

ولم يقترن تفجير القنبلة الذرية واستعمالها بنهاية حرب 1939-

1945 فحسب، بل اقترن هذا التفجير وهذا الاستعمال بنشوء نظام عالمي رهيب ستتحول وفقه الحرب من حرب دامية حامية إلى حرب باردة أرغمت العالم على التكتل في معسكرين دخلا مضمار السباق نحو التسلح. لقد أقصيت الحرب ولم تعد المدافع والآلات موجهة سوى نحو البعيد حيث المستعمرات وحيث مناطق النفوذ والمصالح الجيواستراتيجية. لكن إقصاء الحرب من فضاء المعسكر الغربي لم يقصى منطقها، بل ظل منطق الحرب يحكم سياسات الدول الغربية ويوظف قدراتها العلمية والتقنية لشحذ وسائل الدمار. ومن المفارقات التاريخية العجيبة التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً هو أنه كلما ازدادت الأسلحة قدرة على الدمار والخراب كلما ازدادت قدرة على تعطيل الحرب. وقد كان لهذا التعطيل فضل في أن تنعم الشعوب الغربية بمرحلة رخاء وبناء لم تعرف الانقطاع، الشيء الذي ساعد الفكر الفلسفي والفنون والعلوم الإنسانية عامة على أن تتعمق وأن تلج شيئا فشيئاً ديناميكية التاريخ الأوربي. وأمام هذا الوضع الجديد الذي عرفته أوربا وقف الشباب في أوربا وأمريكا، وهم وارثو قلق حضاري عميق، قلق الحداثة، مكتوفي الأيدي، وكانوا ضحايا الرتابة المدينية، يواجهون قدراً مجهولاً في عالم صناعي ينمي غرائز الاستهلاك لديهم على حساب مفاهيم واضحة بخصوص الكون والحياة والقيم. وحيث إن الشباب لم يكن مرغماً كما كان خلال النصف الأول من القرن على الانخراط في الحرب دفاعاً عن المقدسات والأهل والوطن، لم يجد مجالاً يسكت فيه غضبه الدفين سوى مجال الثورة.

ولقد تبلور عند الشباب إحساس بضرورة الثورة. وكان هذا الإحساس يرتكز على وعي بعنفوان الحضارة الغربية ونزوع السياسات الغربية نحو الاستغلال البشع لثروات الأرض والشعوب المستضعفة. وقد أسهمت إيديولوجية المعسكر الشرقي في تكريس هذا الوعي، إذ

كانت هذه الإيديولوجية تبشر بعالم مغاير وتطرح نفسها بديلا للنمط الحضاري الغربي القائم على الاستعمار والنهب والإمبريالية، ولذلك فإن رفع شعار الثورة في المعسكر الغربي كان إلى عهد قريب منا جداً يقرن بالخطر الأحمر، وبزحف الشرق الشيوعي. ولقد شهدت أمريكا، وهي قبلة التحرر والحرية والليبرالية الديموقراطية أبشع صور الملاحقات والتعذيب في حق من ثبتت في حقهم تهمة «الاحمرار»، تهمة الخيانة العظمى. وباختصار شديد، كان الحديث عن الثورة والتمرد ضد النمط الغربي حديثاً أو خطاباً يساري النفحة والمنحى.

لكن. . . أيكفي أن نعود إلى الفكر والنقد اليساريين لنفسر ظاهرة 68؟ هذا ما هرع إلى تأكيده آنذاك الكثير من رجال السياسة ومثقفي الأحزاب ليخلص كل ذي اتجاه إلى استنتاجات تخدم مصلحة اتجاهه في هذا الصراع، وهو بالطبع تفسير لا تؤخذ فيه بعين الاعتبار أبعاد أخرى لظاهرة 68 سوى بعد الصراع اليميني-اليساري، أو صراع المعسكرين.

فإلى جانب قدرة الإرث الفكري والنقدي اليساريين على محاجة النمط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في الغرب، كانت هنالك مجموعة عوامل دفعت في اتجاه تنمية الإحساس بضرورة الثورة والتمرد لدى الشباب خاصة.

لقد تكوّن لديهم مع بداية الستينات وعي عاطفي ترسخ مع إيقاعات وميلوديات أغاني «البيتلز» (The Beatles)، وبوب ديلان (Bob Dylan) وجون بيز (Joan Baez) وهلم جرا. لقد أدرك أفلاطون في عصور قد خلت أن للموسيقى وظيفتين: تهييج الجيوش وتحميسهم في مشيتهم إلى الحرب، ثم تهذيب عواطف المدنيين وتشنيف أحاسيسهم في زمن السلم. لكن أفلاطون إضافة إلى هذا ينصح السلطان بأن لا يغفل عن مراقبة ومتابعة ما تعرفه الموسيقى من

تحولات، لأن التحول في الأسلوب الموسيقي يحمل دلالات عميقة قد يترتب عنها الخلل في استقرار الدولة والعباد. ولعل الثورة الموسيقية التي أحدثها جيل «البيتلز» ساهمت بشكل وافر في تهييء النفوس لثورة اجتماعية عارمة. لم تكن أغاني «البيتلز» مثلاً تحتوي على مضمون فكري معين بقدر ما كانت تملك القدرة على الإشارة إلى عالم آخر، عالم مبهم، لكنه بعيد عن العالم الذي صار يقسو على جيل الستينات. ولعل المرء يصاب بالذهول وهو يستمع إلى ما يرد في أغاني «البيتلز» من صرخات تطالب «المعشوق بالبقاء» أو «بعدم الذهاب بعيداً» أو بإبداء الاستعداد لتبادل الحب، أو من صرخات معبرة عن الخوف من البقاء في الوحدة، في منأى عن الأصدقاء. ففي العمق تفصح هذه الأغاني عن قلق رهيب واستياء من العيش تحت ظل الحداثة القاتلة لكل ما هو إنساني. لقد تزامنت هذه الظاهرة (Batlemania) التي يضيق المجال لتحليلها بعمق، مع ظواهر لا تقل عنها أهمية في تدعيم البنية العاطفية الرافضة للأسلوب الغربي في الحياة، كظاهرة الهيبيز (Hippies)، ظاهرة الشباب الذي اتخذ من أشكال غريبة في اللباس ومن التعاطي للجنس والمخدرات لغة للاحتجاج والتمرد على العادات والتقاليد. وإلى جانب هذا وذاك كان الشباب يجد في صور الحرب الأمريكية في الفيتنام وفي معاناة السود في أمريكا العنصرية ما يطعم إحساسهم بعبثية البناء الحضاري وبضرورة الوقوف على أرض جديدة، لتوجيه الحضارة الغربية وجهة جديدة. ولقد كان هدفهم هو تغيير العالم كما كانت تقول شعاراتهم. جاءت هذه الشعارات تهدف فعلاً إلى فضح الوجه الحقيقي، الوجه البشع والعنيف للحضارة الغربية وسياساتها. فعوض القوة النووية مثلاً (Nuclear Power) كان هذا الجيل ينشد قوة الحب (Love Power). أو قوة الزهر (Flower Power) ونلمس في هذه الشعارات ومثيلاتها

براءة الشباب، لكن ما نلمسه أكثر هو إصرارهم على إيجاد ثقافة جديدة تطمح إلى الانعتاق من سجن «المعمل» في المجتمع الصناعي ومن سجن التقاليد العمياء الخاطئة. وفوق كل هذا وذاك كانت الشعارات، منقوشة على الحيطان أو مغناة أو مكتوبة، تنم في العمق ولأول مرة في التاريخ عن وعي الشباب بذواتهم كشريحة مستقلة عن باقي المجتمع حتى وإن تفاعلت هذه الشريحة مع شرائح أخرى كالعمال مثلاً.

وإذا كانت الستينات وبدون منازع تشكل سنوات وعي الشباب بذواتهم وبكونهم يساهمون في قلب الموازين، وفي صنع التاريخ في الغرب عامة، فما هو السبب الذي جعل فرنسا بالذات تكون مسرحاً لأعنف لحظات هذا الوعي؟

لا سبيل إلى الشك في أن ثورة مايو 68 جاءت معبرة عن سخط طلبة الجامعات الفرنسية تعبيراً عفوياً غذته سنين من الثقافة المضادة (Contre Culture). وأنا أعرف أكثر من شخص ممن ساهموا في قذف الحجارة وشاركوا في المظاهرات العارمة التي شهدتها باريز في هذه الآونة، وممن لا أشك إطلاقاً في صدق أحاسيسهم وتشبثهم بمبادئ الحرية والمساواة، وبمبدأ بناء غد أفضل. ومع أنني على بينة من كل هذا لا أتردد في هذا المقام أمام طرح السؤال أو الأسئلة الآتية: إلى أي مدى كانت أحداث 68 مايو في منأى وفي مأمن من تلاعب بعض الأيادي الخفية؟ هل كانت الحاجة تدعو فعلاً إلى شبه حرب أهلية؟ أم أن جهات معينة قامت باستغلال براءة الشباب وعفويته لتخدم مصالح معينة؟ أو لم يكن المستهدف من تلك الأحداث هي حكومة شارل دوغول (Charles de Gaulle)؟ أو لم يسقط الشباب ضحية لعبة سياسية قذرة وظفت طاقاته الاحتجاجية لا في فرنسا فحسب، بل في العالم الغربي برمته، وفي أمريكا بشكل كبير لخدمة مصالح محددة؟ أو لم يقم الإعلام بأكبر دور في هذه الثورات؟ لماذا تحول الكثير ممن

كانوا يقودون الصفوف مطالبة بحقوق الشعوب المستضعفة في تقرير مصيرها أمثال جين فوندا (Jane Fonda) ابنة الممثل هنري فوندا (Henri Fonda) إلى أغنى الأغنياء، وأثرى الأثرياء، وأكثرهم مساندة للنظام الأمريكي القاهر، وأكثرهم استفادة من السلطة الإعلامية؟ كيف تنغلق أبواب المؤسسات «المحترمة» في أوربا أمام من يشتبه في أن له علاقة بجيل 1968 ويفتح البرلمان الأوربي أبوابه واسعة لقائد الثورة نفسه «دنييل كوهن بنديت» (Daniel Cohn Bendit)؟ أو لم تزغ قاطرة الجيل عن السكة الأصلية؟ هذه بعض من الأسئلة التي لا حصر لها والتي لا تطرح علنا في المجتمع الغربي وهي أسئلة تنتظر أجوبة.

وليس في نيتي الإجابة عن هذه الأسئلة في هذا المقام على الأقل، لكن هناك مجموعة من الحقائق تحثني على مواصلة الحديث عن مخلفات ثورة 1968، وعن مكاننا نحن من هذه الثورة ومن مثل هذه الأسئلة. وأنا اقرأ كتاب «فريتجوف كابرا» (Fritjof Capra) عن الحكمة والتفكير السليم (Uncommon Wisdom) استرعى انتباهي أن «كابرا» يقف موقف المحن إلى عهد 1968 ويعتبره عهد تشكل الوعي عنده بأزمة حضارية حادة تستدعي العمل من أجل تخطيها. وقد أفضى بالفعل هذا الوعي بـ«كابرا» إلى أبحاث متعددة في مجالات متنوعة قادته من الفيزياء الدقيقة إلى الدراسات الطاوية والاهتمام بالإيكولوجيا وبشؤون المرأة وتحررها في المجتمع الغربي... طبعاً كتاب «كابرا» ذو قيمة أكبر بكثير من أن تبرز في مثل هذا السياق. لكن أهم شيء بالنسبة لي هو أن «كابرا» يحاول أن يرسم حدوداً جديدة لفكر وثقافة جديدين، مرتكزاً على ما تم في الحضارة الغربية من نقد لعلاقة الإنسان بالطبيعة، ولعلاقة الرجل بالمرأة، ولعلاقة الذات المفكرة بموضوع تفكيرها. وحتى نكون أكثر إفصاحاً نقول إن «كابرا» هنا يتبنى أطروحة الإيكولوجيين في نظرته لمستقبل الأرض فضاءنا الحيوي، كما يتبنى

الأفكار النسوية في نقده لتاريخ الغرب الأبوي (البطريركي)، وأخيراً يعتمد على التجارب الطاوية في مباشرة الكون وظواهره محاولاً بذلك تخطي الفصل الذي تعرفه المعرفة في الغرب بين الذات وموضوع تفكيرها أو تأملها.

وإن مشوار «كابرا» يعبر أصدق تعبير عن حقيقة مفادها أن المحاولات لإعادة تشكيل الحضارة الغربية الآن تنبع في الأصل من عهد انتفاضة طلاب الجامعات والشباب في العالم الغربي في الستينات. ولقد قمعت الثورة فانفض الطلبة آنذاك في اتجاهات مختلفة يحملون روح التحدي في نفوسهم. فمنهم من احترف التطرف فالتجأ إلى الإرهاب كوسيلة لتغيير العالم، وكان هذا شأن «بادر ماينهوف» (Baader Meinhof) ومن التحق به. ومنهم من انغمس في المخدرات أشد ما يكون الانغماس. ومنهم من فضل أن يعيش في وسط مجموعات خوفاً من مواجهة العالم بمفرده ومنهم من وجد في الاهتمام بشؤون الأرض والإيكولوجيا وسيلة لضمان استمرارية الاحتجاج والطعن في جرائم الغرب، ومنهم من تمادى في الفلسفة التحررية إلى أن صار من دعاة حق الرجال في الزواج فيما بينهم، ومنهم من صار من دعاة تحرير المرأة، دعاة النسوية، في صيغتيها المتطرفة أو المعتدلة. وأكثر هؤلاء الشباب قدرة على التفلسف هم أولئك الذين عملوا ويعملون على إيجاد آليات العبور من ميدان الفلسفة الغربية إلى مجال الحكمة المشرقية، البوذية الطاوية.

ولقد تمكن جيل 68 بفضل تشبثه بمبادئه التحررية في صيغتها المختلفة أن يقتحم ديناميكية التاريخ الغربي. وإنه لمن العبث محاولة تجاهل أطروحات الإيكولوجيا أو النسوية مثلا في عالم الغرب اليوم. والمقصود من هذا القول أن الغرب في هذه المرحلة من مراحل تاريخه يعرف جدلية حادة بين فلسفتين: إحداهما تثمن مساره وتزكيه وأخرى

تبخسه وتحذر من الكوارث التي يعد بها. وحيث إن الفلسفة المناصرة للغرب في غنى عن أي نموذج، إذ أنها ترى أن الغرب هو نموذج العالم ونموذج نفسه، فإن الفلسفة المناهضة للغرب في هذه اللحظات تفتقر إلى نموذج. ولقد كان جيل 68 يرى في المعسكر الشرقي نموذجاً يحتذى به، لكن الأجيال الراهنة لا تتوحد في اختيارها لنموذج معين، وهي بذلك تخفف من فعاليتها في معارضتها للحضارة الغربية. حقيقة أن البوذية والطاوية وزين (Zen) تكتسح المجال أكثر فأكثر في أوربا، لكن هذه الديانات تظل بمثابة طقوس تصوفية روحانية بعيدة عن أن تفرض نفسها نموذجا بديلا للمجتمع.

والملاحظ هو أن الفلسفة الاحتجاجية ضد الغرب ونمطه الحضاري لا تكاد تأبه بوجود الحضارة والعالم الإسلاميين. حقيقة أن الكثير من شباب 68 ارتموا في حضن الإسلام ولا يزالون يرون فيه نموذجاً بديلاً ويتوخون من تعاليمه الطاقة الكافية التي تضمن استمرارية الاحتجاج ضد أسس الحضارة الغربية وممارسات الغربيين. لكنه حقيقة كذلك أن هذه الشريحة أبعد ما تكون عن ديناميكية الفلسفة الاحتجاجية التي تملك أن تصنع التاريخ وتؤثر فيه.

ومن المؤكد أن هنالك قوات من داخل الغرب تعمل في السر والعلن على تهميش العالم العربي الإسلامي ومحو كل أثر للإسلام ولإرثه الحضاري الروحي. لكنه يجب ألا نركن إلى هذا التحليل. إن التهميش الحقيقي لحضارتنا ولديننا ولأنفسنا مصدره ذواتنا وتقاعسنا أولا وقبل كل شيء. لماذا لم يعمل الإعلام العربي مثلاً على تغطية ذكرى مرور ثلاثين سنة على اندلاع ثورة 68، تغطية تسمح لأولئك الطلبة ممن تعاطفوا مع قضايانا بإبراز وجهات نظرهم؟ لماذا لم نسأل هؤلاء عن آليات العبور من ثورة 68 إلى المنظومة الفكرية العربية الإسلامية؟ لماذا ولماذا؟ الحقيقة هي أن «العالم موجود فينا وأننا لسنا

موجودين في العالم» كما يقول جورج طرابيشي. إننا لا نملك الشجاعة الكافية لنتحول إلى دارسين لتاريخ الغرب ولحضارته. يأسف إدوارد سعيد في كتابه عن غزة وأريحا لكون الطلبة العرب يذهبون إلى أمريكا لا لدراسة هذا العالم وتاريخه ومجتمعه، بل لدراسة مجتمعاتهم. ويضرب لذلك مثلاً عن طالب لبناني نجيب أبى إلا أن يحضر أطروحته حول جنوب لبنان بالرغم من نصح إدوارد سعيد له بتناول موضوع في التاريخ الأمريكي أو الأوربي.[2] وفي أحسن الحالات يقوم طلبتنا بدراسات طبية أو تكنولوجية لا تؤهلهم لفهم الغرب وحضارته.

وإن عدم اكتراثنا بشؤون الغرب وعزوفنا عن محاولة ولوج ديناميكيته التاريخية خطر يهدد كياننا. لقد أقحمت الذات العربية في القرن العشرين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وتصدع الدولة العثمانية، وجاء مؤتمر فرساي ليؤكد أن العالم الغربي لا يسمح بدخولنا التاريخ إلا تحت إمارة من يراهم هو ممثلين ينوبون عنا. لقد همشت مراكز الوعي الحضاري وأعطيت الأفضلية للوعي البدوي، وبقيت أجزاء أخرى ترزح تحت وطأة الاستعمار والحماية والاستغلال. لم ندخل القرن العشرين إذن إلا بذهنية بدوية تتلمس الطريق لتصنع للعربي مكانة في التاريخ المعاصر. كان الأمر ولا يزال صعباً، وأخشى أن يكون للعولمة وللكوكبة خطر أكبر على مستقبلنا. ذلك أننا لا ندخل القرن القادم بمحض إرادتنا بل «نكبكب» (كبكبة وليست كوكبة) في جحيم عالم لا نعرف عنه شيئاً.

وإن مثل جيل 68 يوضح أن العنف ثابت من ثوابت التاريخ الغربي، وشكل من أشكال الإفصاح عن القلق الذي تعرفه حضارة الغرب وكل الحضارات حين تزيغ عن الفطرة الإنسانية. والمتأمل في

---

(2) Edward Said. Peace and its discontents (London: Vintage) p. 95-96.

الواقع الغربي الآن يلاحظ أن العنف والقلق يفصحان عن نفسيهما في أشكال غريبة. أو ليس من مظاهر القلق أن يقضي الشباب وقتهم في مراقص فرانكفوت من مساء الجمعة حتى صبيحة يوم الأحد يرقصون دون انقطاع على إيقاعات موسيقى التكنو (Techno) الجنونية؟ أو ليس من الجنون أن ينتظم الشباب الألماني من مشجعي فرق كرة القدم في مجموعات شغب تأتي على الأخضر واليابس حيثما حلت وارتحلت؟ العالم الغربي في أمس الحاجة إلى بديل. قد نظن أننا نملك بديلا. لكن عالمنا يعيش من مظاهر البؤس والفقر والحرمان ما يجعله يعجز عن أن يهتم بأمور نفسه بله أمور الآخرين. لقد سجل القرن العشرين غيابنا الهائل من التاريخ الثقافي العالمي وعلينا أن نعمل على تكثيف حضورنا في العالم لنضمن مستقبلاً أفضل. والواقع هو أن تهميش البديل، أو لنقل المساهمة الإسلامية العربية في صنع غد أفضل، تهميش يفرضه الإنسان العربي المسلم على نفسه أكثر مما يفرضه عليه الآخرون.

نظرية الصراع الحضاري:
من الثورة إلى القومة

لقد ألقت أحداث الحادي عشر من شتنبر بظلالها على الساحة الفكرية العالمية، فألفيت لا تجد مقاما يخلو من الحديث عن «نظرية الصراع الحضاري»، إما تلميحا أو تصريحا، حتى بدا وكأنه ليست للمثقف الباحث في وقتنا هذا مندوحة عن الخوض في هذا الموضوع. ولئن كان الخوض في موضوع صراع الحضارات يسعف القراء والكتاب في التنبه إلى طبيعة العلاقات القائمة اليوم بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، فإنه من جهة أخرى كثيرا ما يستغفل وعي هؤلاء ليزج به في متاهات أسئلة صيغت في فضاء خطاب سياسي واقتصادي صرف، وهي أسئلة تطلب الأجوبة من هذا الخطاب، وإن كانت طبيعتها تقتضي التأمل في تاريخ الحضارات والثقافات، ثم التحليل الرصين الذي لا يركن إلى الواقع السياسي والاقتصادي فحسب. وعليه، فإذا لم يجد المرء بد من الخوض في موضوع الصراع الحضاري، وجب أن يعمل على دفع موانع وعوائق الخطاب الإعلامي ليفضي إلى التحليل الثقافي بعيدا عن ضغوط اللحظة التاريخية وعن إكراه الثقافة المعولمة بالقسر.

ونصدر في هذا المقال عن مجموعة من الأسئلة، نحسب أنها تسهم بقدر أو بآخر في تحوير السؤال المعلوم الذي مفاده: «هل هناك صراع حضاري أم لا؟» وهذه الأسئلة هي كالآتي: «هل الصراع بين

الغرب والشرق هو صراع حضارات فعلا؟»؛ «هل هناك صراع بين الغرب والشرق، بين جهتين جغرافيتين مختلفتين؟»؛ «هل هذا الصراع وليد اليوم أو البارحة، أم أنه صراع يمتد إلى جذور عميقة؟»؛ وأخيرا «كيف نعيش نحن اليوم هذا الصراع كأمة و كمجتمعات تتحدد هويتها بالانتماء إلى العروبة والإسلام؟»

ولو أردنا وصف ما ينتاب الإنسان العربي المسلم من إحساس إزاء القضايا التي تجلّي الصراع بين الأمة العربية الإسلامية وبين «الغرب»، مثل قضية الشعب الفلسطيني والقدس السليب، لما وجدنا كلاما أبين من قول الشاعر العربي جعفر بن علبة الحارثي:

ألهفى بقرى سحبل حين أحلبت
علينا الولايا والعدو المباسل
فقالوا لنا ثنتان لا بد منهما
صدور رماح أشرعت أو سلاسل
فقلنا لهم تلكم إذن بعد كرة
تغادر صرعى نوءها متخاذل
ولم ندر إن جضنا من الموت جيضة
كم العمر باق والمدى متطاول.[1]

إن هذه الأبيات لا تعكس وضع قبيلة الحارثي فحسب، بل تحيل على تأمل وضع الأمة العربية الإسلامية في مواجهة عدوها المباسل الذي لا يترك لها أكثر من خيارين اثنين: إما قعقعة السلاح وصدور قذائف نارية، وإما الاستئسار والسلاسل والحصار. وكمثل أعضاء قبيلة الحارثي، تأبى الفتوة العربية الإسلامية إلا أن تقاتل، مسترخصة الحياة،

---

(1) أبو علي أحمد بن محمد بن الحسين المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت 1991، ج 1، ص ص 44-49.

مستيقنة بأن الفتى بقدر ما يرجو أن يتصل عمره إن هو عدل عن الحرب، لا يأمن أن ينقطع في أي لحظة من اللحظات. وهكذا نجد الفتوة العربية الإسلامية تقاتل عند خط التماس بكل الوسائل والأسلحة المتاحة وبكل ما أوتيت من قوة حتى تدفع سلاسل الحصار أو تموت دون ذلك.

وبعيدا عن فضاء المواجهة الصريحة، يجتهد مثقفو الأمة العربية الإسلامية وباحثوها من أجل اكتشاف باطن هذا العدو المباسل الذي يسمى «الغرب» عموما. ولقد تشكلت الخطابات العربية والإسلامية وتحددت طبيعتها بطبيعة الحلول التي تقترحها إجابة عن السؤال المهيمن: «كيف نكسّر طوق الغرب المضروب من حولنا؟»

فمن الدارسين من يطلب التمكن من مناهج الغرب وفنونه في الحرب وطرائقه في الحياة بنية دفع ثقل سيطرته وتكسير طوق سلطته. ولنا في المفكر الفلسطيني المرموق الراحل إدوارد سعيد خير نموذج للمثقف العربي الذي خبر فنون الغرب وتمكن من علومه وانكشفت له خباياه وأسراره، حتى جاء نقده للنزعة التسلطية الغربية نقدا مقنعا مفحما. ولقد ساهم هذا الرجل مساهمة كبيرة في رسم معالم صورة مشرقة للمثقف والإنسان العربي في فضاء البحث والدراسة، كما أنه بلغ درجة عالية من الثقة في النفس مكنته من أن يدعو صراحة وبدون مواراة إلى «تثقيف الغرب».

ولكن إدوارد سعيد بعد نقده للاستشراق وتفكيكه لأسس الثقافة الإمبريالية، وصل إلى ما يمكن اعتباره النفق المسدود.[2] لقد وجد

---

(2) - Edward Said: Orientalism: Western Conceptions of the Orient (with a new afterward), Penguin, London 1995.
- Edward Said: Culture and Imperialism, Knopf, New York 1994.

هذا الباحث نفسه أسير الإبستيمولوجيات التحررية Epistemologies of Liberation، مرغما على جعل المطالبة بتحرير فلسطين من قبضة الاستعمار من جنس المطالبة بتحرير المرأة الغربية من سلطة الرجل الغربي على طريقة الحركة النسوية في الغرب، وبتحرير اشتهاء المماثلة من قيود العرف والدين، وبتحرير الأقليات من سلطة الإجماع.[3] وهكذا سقط إدوارد سعيد، كما سقط الكثير من مثقفو مرحلة ما بعد الاستعمار، في فخ الغرب من حيث أراد أن يتحرر منه. لقد استدرجه

---

(3) قد يبدو أن في هذا الكلام نوعا من التعسف في حق إدوارد سعيد، هذا المفكر الذي لا يمكننا أن نكنّ له إلا الاحترام والتقدير نظرا لمواقفه الجريئة وثباته على المبدأ وعمق تحاليله. . . . فلقد كان له الفضل في تحريك الفكر العربي وحتى الإسلامي وتنبيههما إلى كيفية التعامل مع الغرب. لكننا نلمس اليوم بأن خطابا مثل خطابه الناقد للاستشراق والمفكك للثقافة الإمبريالية لم يعد منتجا في حقل الثقافة العربية وخاصة العربية الإسلامية منها. لقد صار المقام يقتضي أن نطلب التحرر دون الاندراج مع كل القوى الفعالة في الغرب في منطق واحد. بعبارة أخرى، إن قارئ إدوارد سعيد يعدم ما يكفي من الدلائل على أن خطابه النقدي لن يتعارض مع المرجعية الإسلامية الصريحة. إن انتماء سعيد، الصادق، لفضاء الحضارة العربية الإسلامية وندبه نفسه للدفاع عن صورة الإسلام والعرب في الغرب لا يجب أن يحول بيننا وبين طرح السؤال المسكوت عنه في كتاباته والمتعلق بقضية الأخلاق. إذا كنا لا نملك أن نطالب الرجل بأن يكون مسلما حتى يكون خطابه منتجا أكثر في فضاء النقد العربي والإسلامي، فإننا من جهة أخرى نظن أن إدوارد سعيد وصل بالفكر العربي إلى أرقى المستويات التي من الممكن أن يصلها هذا الفكر وقد صار لزاما على الفكر العربي الإسلامي أن يبدأ حيث انتهى هو. ولعل أول خطوة تنتظر هذا الفكر وأصعب خطوة تكمن في طرح «سؤال الأخلاق» لتحديد موقف الفكر العربي الإسلامي من الإبستيمولوجيات التحررية في الغرب. وهذا السؤال يظل في اعتقادنا مؤجل في كتابة إدوارد سعيد. فهل بإمكاننا أن نصرح في الغرب، على سبيل المثال، بكوننا نقف ضد النازية دون أن نكون مع اشتهاء المماثلة، أو أننا ضد استبداد الرجل الأبيض الأمريكي دون أن نكون بالضرورة في صف واحد مع الحركة النسوية الغربية. . .؟

الاشتغال بمنطق الثورة على الغرب من داخل الغرب إلى الاندراج في منظومة هذا الغرب إلى درجة التماهي، فأصبح خطابه الثائر في الأصل لا يمد الإنسان العربي بما يكفي من أسباب المقاومة والصمود. ألا ترى أنك لو طلبت من الفرد العربي المسلم أن يثور على الغرب وفق مقتضيات الثورة المادية الماركسية الغربية، سلبته حقه في الاختلاف وجرّدته من رصيده الروحي وقطعت صلاته بموروثه؟ فقد يتساءل هذا الفرد العربي، وله الحق في ذلك: «لماذا لا أسلم أمري لهذا الغرب فأقي نفسي شر المواجهة إذا كنت في نهاية المطاف مدعوا إلى الاقتداء بهذا الغرب في ديموقراطيته، في عقلانيته، وفي هكذا من الأشياء الأخرى؟»

ويكمن مأزق هذا الخطاب العربي في كونه أغفل أن منطق الثورة الماركسية والمادية الجدلية هو منطق لا يمكّن من الخروج من تاريخ الغرب؛ بل هو منطق ينشد ويطلب استمرارية الغرب وبقاءه، منطق لن يزيد المشتغل به تحررا إلاّ بقدر ما زاد ابتعادا عن فضاءه وتاريخه وانغماسا في فضاء الغرب وتاريخه.[4]

---

(4) لقد سئل أحد الهنود الحمر عما إذا كان يعتقد أن الماركسية، هذا المذهب الغربي الجديد، ستعين الهنود الحمر في التحرر، فرد قائلا إنه يعتقد بأن الماركسية غربية عن ثقافته بنفس القدر الذي هي غربية عنه المسيحية والرأسمالية. وأردف يقول بأن ضم جهود الهنود الحمر إلى جهود الماركسيين يقتضي القبول بالتضحية بفضاء الهنود الحمر والاستعداد للقيام بانتحار ثقافي حتى يصيروا في عداد الأمم المصنعة والأوربية. ويقول هذا الرجل بأن الماركسية، شأنها شأن المذاهب الغربية الأخرى، إنما تحاول ضمان بقاء واستمرارية الثقافة الغربية. وأنا أقرأ مقالة هذا الرجل قلت في نفسي: ما أحوج المثقفين العرب اليوم إلى الوعي بهذه الأبعاد.

Russell Means: "Fighting Words on the Future of the Earth", in Questioning Technology: A Critical Anthology, ed. John Zerzan, Freedom Press, London 1988. 71-82.

وإذا كان هذا هو حال الخطاب الذي أنتجه الإنسان العربي العارف بباطن أمر الغرب وتاريخه، المتبحر في واقعه، ترى كيف يكون حال خطاب أنصاف المثقفين المتشدقين ممن لم يخبروا حقيقة الغرب إلاّ عن بعد وعبر توسط ترجمات اتباعية رديئة في أحسن الأحوال؟ لقد ذهب هؤلاء مذهبا ملتويا فأنتجوا خطابا ملؤه التناقضات، يصرحون بالرغبة في الانعتاق من أسر الغرب ويضمرون التقديس لعلومه ومؤسساته ومنجزاته، يحسبونه المجسد الفعلي للتطور التاريخي، ويخيل إليهم من فرط الغفلة والتبعية-تبعية المغلوب للغالب-أن هذا الغرب يقف على قاعدة كلية مطلقة لا يأتيها الباطل بحال. وبقدر ما يضمرون التقديس للغرب، يصبون جام غضبهم على المشرق ممثلا في إنسانه، وفي دينه، وفي تقاليده، وفي تخلف «جاهزيته الثقافية»، وفي خلوه من العقلانية، و. . .

فلئن تعجب فعجب كيف يجعل بعضهم من «نقد العقل العربي» وفق مقتضى مبادئ العقل الغربي شرطا لازما للتحرر من قبضة الغرب والتخلص من هيمنته.[5] فهؤلاء يقرون بأن هناك شيئا عربيا يحملون عليه صفة العقل (العقل العربي) وفي الوقت نفسه ينزعون عن هذا العقل صفة العقل من حيث يدعون أن «العقل العربي لا يفكر وفق مقتضيات العقل». ويصرح مسطور كتبهم ومنطوق ألسنتهم بأن سبب تخلف العرب والمسلمين هو ابتعاد عقلهم عن العقل، كما أن سبب تقدم الغربيين هو تمسك عقلهم بمبادئ العقل. وبهذا تصبح التهمة الموجهة إلى العقل العربي المسكين هي تهمة عدم التقيد بما تقيد به

---

(5) ينطبق هذا القول، وبامتياز، على مشروع محمد عابد الجابري النقدي ،على سبيل المثال لا الحصر، في أجزاءه الخمسة: «نحن والتراث»، «تكوين العقل العربي»، «بنية العقل العربي»، «العقل السياسي العربي»، وأخيرا «العقل الأخلاقي العربي».

العقل الغربي. وهكذا يسلبون العقل العربي حقه في الاختلاف، ويجردون الإنسان العربي المسلم من وساءل المقاومة والممانعة الثقافية. فلئن سألت عن جدوى مناهضة الغرب وعدم الاستسلام لسلطته المستمدة شرعيتها من شرعية «العقل الواجب اتباعه» وفق تصورهم، لأجابك هؤلاء بأن الصراع واجب من أجل انتزاع مفاتيح الريادة من الغرب وسرقة مفاتيح العقل والعلم والحكمة الموجودة في حوزة هذا الغرب. وفي هذا تجسيد واضح لمنطق فاسد يقوم على الصراع وليس إلا. أيعقل أن نطلب التحرر من الغرب وهو المشتغل بـ«العقل» وحامي حماه؟ أيعقل أن تكون العولمة ظالمة وأمريكا متعسفة وأوروبا مستعمرة وفيهم تجسدت أرقى مراتب الاشتغال بالعقل؟

إن مآل هذا الخطاب الناقد للعقل العربي، المبخّس للذات العربية والإسلامية هو الفشل الذريع في مخاطبة القوى الحية في المجتمعات التي يتحدث باسمها. إن شأن أصحابه (هذا الخطاب) هو شأن جملة مثقفي حقبة ما بعد الاستعمار الذين يجعلون سقف طموحهم هو أن يصيروا غربا آخر وأن ينتزعوا الريادة منه فينصبوا أنفسهم محله. إنهم يطمعون في أن تصير الضحية جلادا. وهذا ضرب من المحال. فأقصى ما يمكن أن تصل إليه «إبداعاتهم» في عالم الفكر والفلسفة والسياسة والاقتصاد وفنون الحرب هو مجموع إنجازات موسومة بطابع التقليد، لا حول ولا قوة لها في دفع آفاته.

ويلح علينا في هذا المقام سؤال: «هل من سبيل إلى تكسير طوق الهيمنة الغربية دون الوقوع في فخ الغرب؟»

لقد دشنت كتابات الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن لخطاب عربي إسلامي جديد يقر للعقل العربي بحقه في الاختلاف، معتبرا «العقل»، الذي طالما بشرت به الكتابات العربية المقلدة، عقلا غير

مجرد عن المرجعيات القومية التي يصدر عنها.[6] وهكذا يربط بين الجانب القومي للعقل وبين مجموع القيم التي يجب أن يدافع عنها ويسعى لتحقيقها. وبالحديث عن القيم يضرب بمنطق الثورة الغربي الأصل عرض الحائط ويفتح أمام الإنسان العربي المسلم باب منطق القومة. والقومة في أسمى معانيها موصولة الدلالة بالتقويم وبالاستقامة، ومعنى هذا أن الإنسان العربي القائم لا يعميه طلب مكانة الغرب عن مسألة القيم كما يحصل مع الإنسان الثائر. فوجه الاختلاف بين القومة والثورة واضح. فلو تأملت خطاب الثورة في عالمنا العربي لوجدته مثل نظيره في الغرب يطلب بديلا للأشياء بمعزل عن التحقق من قيمتها. وأما مفهوم القومة ففضلا عن أنه يفيد التقويم، فهو يستحث ذات الإنسان لبلوغ الاستقامة التي هي شرط «تحصيل المعية الإلهية» في مواجهة العدو المباسل، هذه المعية التي ترجح الكفة في الصراع أكثر مما ترجحه القوة المادية.[7]

«القومة» ونظرية الصراع:

وبالحديث عن القومة واستحضار معاني الاستقامة، يكون الفكر العربي الإسلامي قد نجح في تجريد «نظرية الصراع الحضاري» من عوالق الفكر السياسي الغربي المعاصر واستشكل مفاهيم جديدة مخصوصة بالمجال التداولي للأمة العربية الإسلامية.

---

(6) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2002.

(7) إن نقطة القوة في مشروع طه عبد الرحمن النقدي تكمن في هذه النقطة بالذات: طلب «تحصيل المعية الإلهية» من أجل «ترسيخ الذات الإنسانية»، على خلاف كبير مع العقل الحداثي الذي يطلب «ترسيخ الذات الإنسانية» في تنكر للذات الإلهية. انظر : طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000.

إن دعوى «الصدام الحضاري» تبطل من عدة وجوه. فبداية، ليس من الصحة في شيء القول بتجانس الحضارة الغربية وانتصابها كوحدة واحدة للدفاع عن مبادئ مطلقة وتاريخ مشترك في مواجهة حضارات أخرى. إن التجانس الظاهر في الغرب هو تجانس مصالح، لا يقوم على أساس منطق السلم، بل على أساس الهدنة، هدنة على دخن وسكون على غلّ كما تقول العرب. ولا تزال معاهدة فرساي ومحاكمات نورنبرغ تشهد على وجود غربين على الأقل: غرب منتصر وحاكم ومصوّت فمتبوع، وغرب منهزم ومحكوم وسليب الحق في التصويت فتابع. فالأسباب التي أدت إلى اندلاع الحرب داخل الحضارة التي أرادتها الأنوار الفلسفية الغربية أن تكون حضارة كونية، لا تزال قائمة. لقد انقسم الغرب وانقسمت حضارته على نفسها لمّا عجزت أطرافه عن التوفيق بين مصالحها وأطماعها، فما الذي يمنع من أن ينقسم هذا الغرب مرة أخرى على ذاته إذا ما خفق في اقتسام الغنائم كما حصل قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى حيث عجزت كل من ألمانيا وبريطانيا وباقي القوى الاستعمارية عن اقتسام المستعمرات قسمة ترضي جميع الأطراف؟ أو لم يكن الغرب قبل الحرب العالمية الأولى مسيحيا، وفردانيا قام بثورة روميو وجولييت، ومحتكما إلى سلطة العقل اليوناني والقانون الروماني، ومتعدد اللغات منذ التكوين، وصاحب مؤسسات قوية نابعة من تاريخه الخاص وما إلى ذلك من الخصائص التي يدخلها «ساموئيل هانتكتون» في صميم ماهيته وهويته؟[8] بلا! لقد كان الغرب كل ذلك ومع ذلك لحقه التشضي

(8) يذهب ساموئيل هانتكتون إلى القول بوجود خصائص مميزة للغرب عن باقي الحضارات وهي: 1-الإرث الكلاسيكي 2-المسيحية الغربية 3-اللغات الأوربية 4-فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية 5-سيادة القانون 6-التعددية الاجتماعية والمجتمع المدني 7-هيئات تمثيلية 8-الفردانية. وهذه الخصائص، =

والانكسار وعانى من آفات حروب داخلية مزقته شر تمزيق.

إن وضع التجانس السياسي المتحدث عنه اليوم لا ينتج عن تجانس الحضارة الغربية، بل هو ناتج عن القهر المادي الممارس من طرف الغرب المنتصر على الغرب المنهزم.

ولقد اكتسح الغرب ذاته بالقوة المادية وهو الآن يسعى وفق منطق هذا الاكتساح ذاته إلى اكتساح الحضارات الأخرى، ظنا منه بأن هذه الحضارات ستذعن لسلطته المادية مثلما تنقاد الناقة المذعان لسلطة حاديها. فقبل أن يسحب الغرب المستعمر جيوشه من البقاع المستعمرة عبر العالم، عمد إلى استحداث جملة من المؤسسات-مثل مؤسسات التعليم والمال-طمعا في ضمان تكريس تبعية الشعوب المستعمرة لمركزيته حتى بعد انسحابه. وبالتدرج، وبعد أن ربط مصير الأمم الأخرى الاقتصادي باقتصاده هو، ومصيرها الفكري الفلسفي بمصير فكره وفلسفاته هو، تم الإعلان عن ميلاد العولمة. والعولمة في أعمق دلالتها هي ظاهرة استعمارية قديمة لا تعبر بأي حال من الأحوال عن تسليم شعوب العالم بضرورتها، وإنما تقوم على مقولتين من أكثر المقولات تعبيرا عن الاستئساد الغربي: نهاية التاريخ ونهاية الجغرافيا.[9]

= في اعتقاد هانتكتون، هي التي تجعل الغرب غربا. فالغرب كان كل هذه الخصائص قبل أن يكون حداثيا، ولذلك تصارع في الماضي مع الحضارات الأخرى. ومعنى ذلك أنه سيتصارع مع هذه الحضارات حتى وإن صارت بدورها حداثية، نظرا لاختلاف ثقافتها عن ثقافة الغرب. انظر:

Samuel Huntington: "The West Unique, not Universal", Foreign Affairs, November/December 1996, pp 28-46.

(9) يرتبط الحديث عن نهاية التاريخ باسم الباحث الأمريكي فرانسيس فوكوياما، أما الحديث عن نهاية الجغرافيا فلا يكاد يرتبط باسم شخص معين، إذا ما استثنينا اسم الباحث الفرنسي بول فيريليو Paul Virilio والذي لم يستعمل العبارة كما =

فأما نهاية التاريخ -هذه المقولة التي أفرزها جو الانتشاء بانتصار الغرب الرأسمالي على الغرب الشيوعي- فتعلن عن انسداد باب الإبداع الفلسفي واستحالة الطمع في بلوغ عالم أفضل من العالم الذي أسس له الفكر الرأسمالي والديموقراطي الغربي. إنها مقولة تطمح إلى جعل تاريخ الغرب هو تاريخ العالمين. ألا ترى أن القول بالنهاية يضمر القول بالبداية؟! وهكذا يصير العقل الغربي المتجسد في إبداعاته الرأسمالية والديموقراطية هو الأول والآخر، لا سبيل للإنسانية لمزاولة الإبداع إلا في فضاءه وتاريخه.

وأما نهاية الجغرافيا، فتعلن بأن الجبال والبحار والحواجز الطبيعية لم تعد تمثل موانع في وجه القوة الغربية. لقد أسدل الغرب خيوط شبكاته الإعلامية والاستعلامية عبر العالم، فصار «قديرا» على التدخل في أي نقطة من الأرض مهما كانت بعيدة وفي أي لحظة من اللحظات. وبمقتضى هذا التحكم الإعلامي، صار الغرب يتحكم في الأرض كما يتحكم المالك في ملكيته.

وإن مقولتي نهاية التاريخ ونهاية الجغرافيا تضمران القول بأن العالم قد تغرب وأن الثقافات والحضارات المتنوعة أصبحت مدعوة، في أحسن الأحوال، إلى مزاولة حقها في الاختلاف داخل الفضاء والزمن الغربيين، تفرع كما تشاء، أما التأصيل فلا حظ لها فيه؛ وفي أسوء الأحوال، تدعى الثقافات والحضارات الأخرى دعوة صريحة إلى التضحية بموروثها وبتواريخها كشرط من شروط البقاء في فضاء العولمة الغربية الصنع وفي زمنها.

= استعمل فوكوياما عبارة نهاية التاريخ لأغراض تبشيرية دعائية، بل استعملها في معرض النقد للوسائل العلمية الحديثة. فنحن في هذا المقام إذ نوظف عبارة نهاية الجغرافيا لا نحيل إلى نظرية ما وإنما نصف ظاهرة نحسبها موازية ومكملة للنظرية القائلة بنهاية التاريخ.

ولئن كان القول بالعولمة وبتغريب العالم يحمل معظم صناع الخطاب السياسي والاقتصادي على الركون إلى الطمأنينة، فإنه حمل، من جهة أخرى، البعض على إبداء تحفظات وتساؤلات تشكك في صحة القول بتسليم الحضارات والثقافات الأخرى للغرب بعالمية وكونية قيمه وثقافاته.[10] فلئن سلّمت هذه الحضارات وهذه الثقافات بتفوقه المادي وبقدرته على إحكام طوقه التقني والتكنولوجي حول الأرض، فإنها لا تسلم له بحقه في الريادة ولا في إملاء القيم. ولئن اشتغلت شعوب الشرق والجنوب بتكنولوجيا الغرب، مجتهدة في تحصيل ملكاته ومهاراته المؤسساتية والتقنية، فإنما تفعل ذلك بقصد تجديد الدماء في عروقها وتحريب طاقاتها من أجل مواجهة الغرب. ويلزم من هذا كله أن لا مطمع في تعميم ثقافة الغرب إلا ببقائه وحضوره الماديين في جميع أطراف العالم. وكلما انسحب من بقعة، سحب ذيول ثقافته. وبمعنى آخر، لم تكن انتصارات الغرب على الحضارات والشعوب الأخرى من جنس الانتصار الذي يتحدث عنه نيتشه قائلا: «لا ترغب في النصر إطلاقا إذا لم يكن في نيتك سوى تجاوز الخصم بشعرة. إن النصر الحقيقي يبعث الفرحة في نفوس المنهزمين ويتوفر على شيء ذي طبيعة ربانية يرفع عن المنهزمين الإحساس بالخزي والخجل».[11] إن الشعوب والحضارات لم تنهزم

---

(10) هذا بالتحديد ما تنبه إليه هانتكتون. فالغرب لا يملك أن يبقي على سيطرته قائمة خارج حدوده إلا بواسطة القوة، وينبه إلى الحقيقة التي مفادها أن الغرب في تراجع مع تراجع الاستعمار، وأن النخب التي استنبتها في المستعمرات لتدافع عن مصالحه أصبحت اليوم عاجزة عن القيام بذلك أمام زحف القوى الداعية إلى الرجوع إلى الثقافة الأهلية. انظر:

Samuel Huntington: The West Unique, not Universal.

(11) Friedrdich Nietzsche: Human, All Too Human, translated by R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp 392-93.

أمام الغرب انهزاما يفضي بها إلى التسليم له في شيء؛ وذلك لافتقار حملاته إلى التأييد الرباني أو الطبيعة «الربانية» التي يشير إليها نيتشه. فإنسان الحداثة الغربي لم يقتحم قط فضاء الآخرين اقتحام طامع في إعلاء قيمة، بل فعل كل ما فعله من أجل مصلحة مادية صرفة كما يتجلى ذلك في تاريخ الاستعمار.

ويترتب على القول بعدم قدرة الغرب على تجريد الشعوب والحضارات من رصيدها الروحي لجعلها تستسلم لقوته المادية أن الغرب لم يجرد ذاته من رصيده الروحي، وعبثا يحاول صناع الخطاب الفلسفي الحداثي أن يختزلوا ماهية هذا الغرب في بعد واحد وأن يردوا أسباب تفوقه اليوم إلى تجانس حضاري وتمسك بعقلانية مجردة كونية وإجماع حول مفاهيم محددة. إن الغرب غربان كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ غرب ثائر يؤمن بالصراع وبمنطق الثورة المادية الصرفة المجردة عن القيم المتعالية، وهذا الغرب يفصح عن نفسه عبر خطاب «سياسي واقتصادي» يبشر بنهاية التاريخ ونهاية الجغرافيا، طمعا في سد باب التفلسف الحر، وفي فتح الحدود أمام سلعته؛ وغرب حائر، يفصح عن ذاته عبر خطاب احتجاجي وأسئلة تطلب أجوبة من طبيعة روحية.[(12)]

وإذا ثبت أن الغرب ليس غربا واحدا، سهل معه إثبات أن الشرق كذلك ليس شرقا وحدا. فكل من الغرب والشرق مدخول. فقد تجد

"The Proper way to win.-One ought not to want to win if one has the prospect of overtaking one's opponent by only a hair's breadth. The good victory must put the conquered into a joyful mood, it must possess something divine that does not put to shame."

(12) قمنا في مقام آخر بتقسيم العقول إلى ثلاثة: «عقل ثائر»، و«عقل حائر»، و«عقل عابد». انظر: خالد حاجي: «محاولات النهوض بين منطق الإلحاق وإمكانات التجاوز»، في المنعطف العدد 18-19، وجدة 2001، ص ص 32-52.

في الشرق من هو أسرع من الغربيين إقبالا على منتوجات حضارة الغرب سواء كانت هذه المنتوجات فكرا أو مناهج أو مواد استهلاكية؛ فهناك الملايين من الغربيين، أوربيين كانوا أو أمريكيين، من لا قدرة لهم ولا رغبة في اقتناء هذا العطر أو ذاك أو هذه الساعة الذهبية أو تلك التي تُسوَّق بسهولة مذهلة في أسواق الخليج العربي المسلم مثلا. كما أنك قد تجد من الغربيين من يفوق الشرقيين زهدا في منتوجات الحضارة الغربية ومناهجها وطرائق أهلها في الحياة؛ ومن يفوقهم كذلك طلبا لتصورات شرقية عن الكون والحياة. . .

ويستفاد من هذا الكلام أن الصراع ليس صراع حضارات أو مدنيات تتحدد ماهيتها بالانتماء إلى جهات جغرافية مختلفة. فلو تأملنا واقع الكرة الأرضية قليلا، وجدنا جغرافية الصراع تختلف عن جغرافية الحدود الجيو-سياسية. إن الصراع الحقيقي اليوم هو تدافع ما بين قوى تستند إلى مرجعيات مختلفة؛ إما إلى مرجعية دينية تملي على الإنسان طلب ترسيخ الذات الإنسانية في الكون مع تحصيل المعية الإلهية، وإما إلى مرجعية حداثية غربية تستحث الإنسان على طلب ترسيخ الذات الإنسانية في تنكر تام للذات الإلهية.[13]

وتتمخض عن هاتين المرجعيتين، الدينية الفطرية والحداثية الغربية، مجموعة من التصورات المتضاربة والقيم والسلوكيات المتصادمة:

(13) كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يعتبر كتاب طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، أبرز خطوة عربية إسلامية تحاول نقد الحداثة الغربية نقدا موفقا يضع إشكالية الحداثة في العالم العربي موضعها الصحيح. فطه عبد الرحمن لا يعترض على الحداثة مطلق الاعتراض من حيث كونها تصرح بالنزعة الإنسانية، بل يعمل على تقويمها مشيرا إلى حاجتها إلى «معية إلهية».

*** المرجعية الدينية وما ينتج عنها من تصورات وقيم وسلوك:**

وتستند المرجعية الدينية في تأسيسها إلى صوت النبوة، فلذلك تجدها مرجعية تقيم وزنا للغيب، لا تجعل من المعرفة وسيلة للإحاطة بالمجهول ولجعل كل ما يقع متوقعا. فكلما عزف الإنسان المصغي لصوت النبوة المؤمن بالغيب عن الاشتغال بالمعرفة التي تدعي الإحاطة بالواقع والمتوقع، يؤسس لضرب من المعرفة يمتزج فيه النزوع الفطري نحو بسط النفوذ الإنساني على الواقع والمتوقع بالنزوع التعبدي نحو طلب التسديد في القصد والتأييد في الفعل من القوة الإلهية التي يسع علمها كل شيء. وبذلك تجلّي المرجعية الدينية نمطا من المعرفة ينفتح وفق مقتضاها عالم الحركة والفعل المرسخين للذات الإنسانية على عالم التأمل الفاتح لباب العبادة. ومع انفتاح باب العبودية للذات الإلهية، يحصل انسداد باب عبودية البشر للبشر. وبانسداد باب التأليه للبشر، يعزف الإنسان عن التصرف في الكون مثل تصرف صاحب الكون فيه، فيشتغل بفلسفة تعميرية لا تروم «غزو الفضاء» و«استعباد الآخرين»، بقدر ما تطلب تعميرا للكون تحصل معه المتعة والاستقرار، وينتفي معه الصراع بين الطبيعة والإنسان وبين الإنسان والإنسان.

*** المرجعية الحداثية الغربية وما ينتج عنها من تصورات وقيم وسلوك:**

وتستند في تأسيسها إلى صوت الفيلسوف[14]، فلذلك تجدها مرجعية تؤمن بالكلي والكوني، وتجعل من المعرفة وسيلة للإحاطة بالمجهول وجعل كل ما يقع متوقعا. ويشتغل الإنسان، وفق مقتضى هذه المعرفة التي تجعل الإحاطة بماهية الأشياء وبلوغ الكونية هدفين

(14) ينحصر معنى «الفيلسوف» هنا في المعنى الذي ينصرف إليه في تاريخ الفلسفة والفكر الغربيين. فللفلسفة معنى يختلف باختلاف المرجعيات التي يستند إليها.

من أهدافها، بترسيخ الذات الإنسانية في الكون ترسيخا لا يحتاج معه إلى معية إلهية. فمتى جعل العقل الواقع محط إدراك كلي مطلق والمتوقع محط تنبأ محكم، استغنى عن الغيب وحصر اليقين في ما يعلم، فاتحا هكذا باب الاكتفاء، سادا باب التأمل والتعبد. فلا عبودية مع العقل الحداثي الغربي إلا عبودية الإنسان للإنسان، ومن ثم لا سلطان إلا سلطان الإنسان على الطبيعة وعلى أخيه الإنسان. ولما كان فتح باب الاكتفاء بعلم الإنسان يفتح باب التسلط، جاء المقصد من الاشتغال بالعلوم التقنية يهدف إلى السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان سيطرة تغير حقيقة كل منهما، حقيقة الطبيعة وفطرة الإنسان وفق مصلحة المسيطر وبمعزل عن القيم الإلهية المتعالية. إن الإنسان الطامح في التصرف في الكون تصرف سيد الكون، يشتغل بفلسفة «تغييرية» تسلب الطبيعة حقها في البقاء على ما فطرت عليه، من حيث كونها فلسفة تسعى إلى الانتقال بها من الوضع الطبيعي الذي تطبعه «الصدفة» و«الفوضى» إلى الوضع الصناعي الذي يطبعه «النظام» و«التوقع»؛ كما أنها فلسفة تسلب الآخر حقه في الاختلاف من حيث تسعى إلى الانتقال به من وضع «إنسان ما قبل التاريخ» إلى وضع «الإنسان داخل التاريخ».

ولو تأملنا واقعنا السياسي الراهن، وجدنا الأحداث تفصح عن نفسها في شكل صدام بين خطابين، خطاب النبوة وهو خطاب يدفع آفة الاكتفاء ويحاول تنبيه البشرية إلى مخاطر الاستعلاء وطلب اليقين من داخل النظام الاقتصادي والنسق الفلسفي المعولمين؛ وخطاب فلسفي حداثي، وحتى ما بعد حداثي، وهو خطاب لا يطلب اليقين إلا من دائرة العقل الإنساني ولا السلطة إلا من سلطة هذا العقل، فتراه خطابا محشوا بعبارات التزيين البلاغي، يسعى إلى تبرير دعوته الآخرين إلى الامتثال إلى سلطانه تبريرا يصبغ عليه صفة البرهان، وهو خال من كل برهان.

الإسلام و المساهمة في تقويم العولمة:

ولو تأملنا هذين الخطابين، وجدناهما يتجسدان خير تجسيد في الإسلام من جهة وفي العولمة من جهة أخرى. ولا نظن اليوم صرخة أقدر من صرخة «الله أكبر» و«الله أعلم» على التعبير عن الرفض لمنطق الاستعلاء المضمر في «نسقية» العولمة والنظام الذي يبشر به أصحابها.

فإذا كان الإسلام، وهو المجسم للنبوة في أرقى مراتبها، يقف اليوم وراء أقوى أشكال الاعتراض على نظام العولمة الاقتصادي ونسقها الفلسفي، بوصفها الممثلة لأعلى درجات الاستبداد الإنساني، فهذا لا يفيد بشكل من الأشكال أن باب التصارع والتصادم بين المسلمين والغرب قد فتح على مصراعيه. إن مناهضة الاستبداد والعلو في الأرض هي مسؤولية أنيطت بالمسلم منذ ظهور الإسلام، وما وقوف المسلمين اليوم في وجه العولمة الغربية الصنع إلا محطة في تاريخ طويل يمتد إلى ما قبل الإسلام. وأما القول بوجود إسلام متحيز في حضارة شرقية من حيث الجغرافيا، متصارع مع الحضارة الغربية، فهذا ما لا يقبل بحال؛ ذلك أن المسلمين مدعوون أكثر من غيرهم إلى التكفل بـ«التأطير» الروحي لحركات الاحتجاج ضد النزعة المادية التسلطية المفصح عنها في الخطابات الاقتصادية والسياسية والفلسفية والعلمية المتحدثة باسم الغرب.

وفضلا عن ضرورة سعيه من أجل تخليص المال والفكر من قبضة الاقتصاد المعولم والفلسفة «الكونية»، يجد الإنسان المسلم نفسه أمام مسؤولية تنبيه الغربيين الذين تتملكهم الحيرة بين الانخراط في تاريخ الاستبداد الغربي والانقياد وراء شكل من أشكال الروحانية الحلولية، إلى وجود الإسلام. لقد شهد الغرب مجموعة من الاجتهادات كان الهدف منها ولا يزال هو الانعتاق من تاريخ الغرب طمعا في استرداد

الإحساس المفقود بالوجود في تاريخ الكينونة الرحب، هذا التاريخ الذي لم يؤسس له العقل الغربي. لكن هذه المحاولات ظلت على امتداد تاريخ الغرب إلى وقتنا الراهن عاجزة عن إيجاد المخرج. ولعل إطلالة وجيزة على بعض المحطات توضح لنا كيف أن كل من انتقد الغرب من الغربيين، متشوفا إلى حياة خارج طوقه الفلسفي النسقي، وجد نفسه يشتط، وفق ثنائية العقل الغربي ذاته، في فضاء العدمية.

ولقد مات «فريدرش الثاني من هوهنشتاوفن» دون أن يفصح بوضوح عن موقفه من المسيحية، حتى تنكّر له البابا، مدعيا أنه لم يكن من المسيحيين، كما تنكر له أقطاب الإلحاد، قائلين أنه لم يكن منهم.[15] وأما «نيتشه» الذي قيل عنه أنه كان يريد أن يفكر في الشيء الذي لا سبيل للتفكير فيه (l'impensable) فقد قيل عنه أنه استحمق. وأما «مارتن هيدجر» فقد أفضى به نقد العقلانية الغربية إلى الصمت والإصغاء.[16] وأما «أوسفالد سبنجلر» فقد انتهى إلى اقتراح «الجولان الفكري» خارج حضارة الغرب.[17] وأما «د.ه. لورنس» فقد انتهى إلى

---

(15) انظر: طارق إريش كناب (Tarik Erich Knapp): «هل كان القيصر الألماني فريدرش الثاني مسلما؟»، ترجمه من الألمانية خالد حاجي، المشكاة العدد 27-28، وجدة 1998، ص ص 87-98.

(16) من أهم كتب الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر: Unterwegs zur Sprache، وترجمته إلى العربية تفيد شيئا مثل: «على الطريق نحو الكلام»، وهو عنوان يفصح عن قناعة صاحبة بأن العقل الغربي لم يبلغ بعد مرحلة الكلام. لم يكن الخطاب الفلسفي في اعتقاد هيدجر سوى ضرب من «الثغثغة»، والمطلوب هو الوصول إلى الكلام، فالكلام يتكلم بذاته، أي أنه معطى. لمزيد من التفاصيل بخصوص فكر هذا الرجل، ينظر: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1999.

(17) لقد انتهى صاحب كتاب «أفول الغرب» إلى الدعوة إلى ممارسة «الجولان الفكري» (Intellectual nomadism) عسى أن يكتشف الغرب ما يجعله يتفادي الأفول.

البحث عن طرائق مختلفة في الوجود[18]، كما انتهى الشاعر الفرنسي «رامبو» إلى القول بأن الحياة الحقيقية توجد في مكان آخر.[19] وأما معاصرنا «كينث وايت» فلا يزال يبحث عن أورغانون كوني شعري (Organum Cosmopoeticum) لتجاوز مضايق الأورغانون الأرسطي الذي وجه الفكر خلال المرحلة الكلاسيكية والأورغانون الجديد لبيكون والذي أطر المعرفة في زمن الحداثة...[20] هذا غيض من فيض. فالفكر الغربي، منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى أيامنا هذه، هو عبارة عن تطلعات إلى فضاء خارج فضاء الحداثة حيث يضيق على الغربيين أنفسهم المنهج في الوجود.[21] وكل الحركات والظواهر الاجتماعية ذات الصبغة الاحتجاجية في الغرب، مثل ظاهرة «الهيبزم» و«البانك» وما إلى ذلك، هي في العمق تعبير عن تضايق الإنسان الغربي داخل فضاء الحداثة وتشوف إلى طريقة أخرى في مزاولة الحياة وممارسة الوجود.

---

(18) كان د.ه. لورنس يردد بأن الذي يحتاج إليه الغرب هو «طرائق أخرى في الوجود» (Unknown modes of being).

(19) كان الشاعر الفرنسي رامبو يقول: «الحياة الحقيقية توجد في مكان آخر» (La vraie vie est ailleurs). هذه العبارة هي التي فضل الباحث جون-ميشل بيلورجي (Jaen-Michel Belorgey) أن يعنون بها كتابه حول الرحالة الغربيين الذين غادروا أوطانهم بحثا عن أشياء لم تكن محددة في أذهانهم. انظر:
Jean-Michel Belorgey: La Vraie vie est ailleurs, Lattès, Paris 1989.

(20) للمزيد من التفاصيل بخصوص هذا الأورغانون «الكوني الشاعري» الذي أصبح مطلوب الفكر الغربي ممثلا في كتابات المفكر كينث وايت (Kenneth White) ينظر:
Kenneth White: L'Esprit nomade, Grasset, Paris 1987.
Kenneth White: Le Plateau de l'Albatros, Grasset, Paris 1994.

(21) يتطلع الفكر الغربي منذ الفترة الممتدة ما قبل الحربيين العالميتين إلى «ما بعد الحداثة»، وكثيرا ما يغفل أن واضع هذه العبارة، المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي كان يقصد بما بعد الحداثة ذلك الفضاء من الإمكانات لتجنيب أوربا والغرب الأفول، وهذا الفضاء هو في رأي توينبي «فضاء دينيا»، فالخلاص أو المخرج في رأيه لن يكون إلا دينيا (The last issue is religious).

ولكن هذه المحاولات تظل قاصرة عن بلوغ أهدافها التحررية، لا تفضي سوى إلى الحمق والهروب والصمت والتشوف والتطلع، وذلك لافتقارها إلى تسديد النبوة الخاتمة. إن مجمل الحركات الفكرية الجادة في الغرب تنم عن سعي حثيث لإقرار بعد النبوة، وإن تنكرت في الظاهر للدين؛ ذلك أنها حركات فكرية تبشر بإمكانات لا حصر لها خارج النفق الحداثي وتذكر بأن الأصل في الوجود داخل التاريخ الغربي المعولم هو الوجود في جغرافيا محددة، في زمن ومكان معينين. ألا ترى أن الدعوة إلى الاهتمام بفلسفة الأرض (Géophilosophie) وشعرية الأرض (Geopoetics) هي دعوة تتفق مع الإسلام من حيث كونها تسعى إلى تذكير العقل بالبعد الجغرافي لوجود الإنسان والذي سبق انخراط هذا الإنسان في «التاريخ المصنوع»، وأنها تحول بينه (أي بين هذا العقل) وبين الادعاء الأجوف القائل بقدرة العقل الإنساني على إخراج البشرية من ظلمة العدم إلى نور الوجود. إن أصوات غربية كهذه، تستطيع، إن أقنعتها أصوات عربية مسلمة بضرورة الحوار، أن تسلم وبسهولة بأن المخرج من الظلمة إلى النور هو الله، وأن العقل الذي أخرج الإنسانية من طور «ما قبل التاريخ» إلى «التاريخ»، أو من طور ما قبل الكتابة إلى طور الكتابة، أو ما قبل سقراط أو ما قبل فلان إلى ما بعده، هو عقل إنساني متحيز في مكان وزمان، لا سبيل إلى تنصيبه منصب العقل الذي أوجد من عدم.[22]

خاتمة:

ولقد تبين مما سبق بسط الكلام فيه أن الصراع القائم اليوم ذو طبيعة مختلفة عن تلك التي تروج لها «نظرية الصراع» المصاغة داخل

---

(22) انظر، على سبيل المثال لا الحصر، بخصوص «جيو-فلسفة» و«جيو_شاعرية»:
Kenneth White: L’Esprit nomade.

دوائر صنع الخطاب السياسي والاقتصادي في الغرب. إن الصراع الحقيقي يجمع اليوم، كما جمع عبر التاريخ، قوى تحاول أن تستمد قيمها وسلوكها وفلسفاتها من الإسلام، فتعمل على ترسيخ ذاتها في الكون طالبة تحصيل المعية الإلهية؛ وقوى مادية تتنكر للدين وهي تشتغل بمقتضياته لتخضع العالمين لسلطانها. وليس في الإقرار بوجود هذا الصراع ما ينفي وجود إمكانات التحاور بين الإسلام وبين القوى الغربية المناهضة للغرب. فهذه القوى، على علاّتها، تطرح مجموعة أسئلة جوهرية تمت إلى فطرة الإنسان بالصلة، وتحاول عبثا أن تعثر على الأجوبة من داخل حقل العقلانية الغربية، لذا تراها تتخبط في ثورات لا معنى لها. فمن واجب المسلمين اليوم إضفاء المعنى على هذه الثورات حتى تخلص الإنسان، مطلق الإنسان، في الغرب كما في الشرق، من منطق الانتحار الذي أصبح يقض مضجعه ويهدد بقاءه.

وقد يقول قائل: «وكيف نخلص الغربيين من أزمة ما ونحن غرقى في بحور التخلف والتبعية؟ أو ليس من الأجدى بنا أن نلتحق بالغرب حتى نحوز قوته المادية؟» لو اشتغل المسلمون بالالتحاق بالغرب لشغلهم ذلك عن مذهبهم في الحياة ولفوت عنهم فرصة التنبه إلى ما في حوزتهم من «تفاعيل» تملك تخليص لغة العلم والسياسة والاقتصاد والفن والفلسفة مما نفخ فيها من روح الاستعلاء والاستئساد. لقد تحققت للغرب منجزات لا سبيل إلى إنكارها أو التنكر لها. ولعل واجب المسلمين اليوم يكمن في تثمين هذه المنجزات المبهرة التي تملك أن تغدق على البشرية كل أنواع النعم مع تذكير أصحابها بالشيء الذي تزول في غيابه هذه النعم لتحل محلها النقم. إن دور المسلمين دور مزدوج: فعلاوة على ضرورة صدهم «للغرب المباسل» الذي لا سبيل إلى التحاور معه، عليهم إيقاظ العالمين، بما فيهم الغربيين، وتذكيرهم بحاجة الحداثة إلى عبادة، وبحاجة الاقتصاد العالمي القائم

على مفهوم «الغنى بالشيء» إلى مفهوم «الغنى عن الشيء» حتى يكتمل، وبحاجة «لعبة السياسة» إلى أخلاق، وبحاجة العقل إلى تسديد رباني يدفع عنه «آفة التسيب»، وبحاجة الفعل إلى تأمل، وبحاجة الإحساس بالقوة إلى إحساس بالضعف يدفع عن الإنسان آفة التأله.

الحكمة والتداخل بين الفكري والأدبي

نصدر في هذا المقام عن قناعة نشترك فيها مع الأستاذ طه عبد الرحمن مفادها أن للعقل العربي الإسلامي حق في الاختلاف.[1] ونعتقد أن استرداد هذا الحق في الاختلاف والتميز ثم الاستقلال عن سلطان الحداثة لا يمكن حصوله دون مساءلة جدية لنمط العلاقة القائمة بين الشعر والفلسفة كمجسدين لأرقى مراتب الإبداع في مجالي الأدب والفكر على التوالي.

وقبل الخوص في إبراز ما به تستقيم العلاقة بين الشعر والفلسفة في نظرنا، نسوق في البداية اعتراضا على طبيعة هذه العلاقة في فضاء الحداثة، مدعين أن الجهل بالجذور المؤسسة للإبداع الشعري والفلسفي في هذا الفضاء كان وراء الزج بالشعر والفلسفة العربيين في متاهات الإبهام والتعقيد والتقليد، حتى جاء العمل الشعري مخالفا لمقتضيات الذوق والحس اللغويين، وجاء العمل الفلسفي مخالفا لمقتضيات العقل العربي.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2002).

الحداثة وفصل الشعري عن الفلسفي:

لقد صارت الحداثة مرادفا للتطور والتقدم داخل التاريخ، وصار ما سواها عنوانا للتخلف والعيش خارج التاريخ، وصارت العلوم والفنون تصنف تبعا لمنطق الحداثة وفق مدى قدرتها على المساهمة في إلحاق الأمم والثقافات بأعلى مراتب الوجود في هذا التاريخ. ألا ترى أن الكثير من الدارسين يذهبون إلى تصنيف العقول تصنيفا يبرز الجوهري منها والثانوي من الناحية الإبستيمولوجية.

وقبل إبراز مرتبة العمل الشعري والعمل الفلسفي كما تتجلى لدى الحداثيين، نخضع مفهوم التقدم، وهو أهم المفاهيم التي يرتكز عليها الإبداع في زمن الحداثة، إلى عملية تمحيص ومراجعة. إن لفظة «Progress» ، وهي اللفظة المقابلة لكلمة التقدم في اللغة العربية، تتركب من أداة التصدير «pro» التي تفيد «إلى الأمام»، ثم «gradus» ومعناها «خطوة». وبهذا يكون معنى التقدم مصاغا باللغة اللاتينية هو: خطوة إلى الأمام، وخطو إلى الأمام، وإن شئت قلت: إقلاع عن مكان. ولما كان مدلول لفظة «progress» يتحدد وفق ثنائية العقل الغربي بالتقابل مع لفظة «regress» التي تفيد معنى خطوة إلى الوراء، أو خطو إلى الوراء، لزم أن يصدق على مفهوم التقدم القول بأنه إقلاع عن مكان مع استحالة العودة إليه أو التراجع نحوه.

ومتى أثبتنا للفظة «progress» معنى الإقلاع عن مكان دون إمكانية التراجع نحوه، ظهر أن مفهوم التقدم في فضاء الحداثة لا يخرج عن أحد المعنيين:

1 - معنى الحركة في المكان: وتتخذ هذه الحركة شكلا دائريا مثل شكل الأرض، فيعود الخطو إلى الأمام بالإنسان إلى نقطة الانطلاق والبداية التي أقلع عنها، أو بمعنى آخر يصير الخطو إلى

الأمام وفق هذه الحركة هو ذاته الخطو إلى الوراء، أي نقيض مدلول «التقدم». وهذا ما لا يقبل به إنسان الحداثة بحال.

2 - معنى الحركة من المكان نحو لا-مكان: وهي السبيل الوحيد لضمان ألا يتحول الخطو إلى الأمام خطوا إلى الوراء. إنها حركة تروم حصر وجود الإنسان في التاريخ بعد تجريده من حس الانتماء إلى الأرض. وبهذا المعنى يصير التقدم مرادفا للسعي الحثيث نحو نهاية تاريخ طوبوية مجردة عن مكان وجود الإنسان. ولا غرابة أن يقترن الحديث عن التقدم في فضاء الحداثة بالطوبى، فمعنى لفظة طوبى «utopie» يفيد في الأصل: لا مكان.

الآن وبعد أن اتضحت لنا العلاقة بين مفهوم التقدم في فضاء الحداثة وبين ما يضمره من رغبة في تجريد وجود الإنسان من بعده المكاني، هذه الرغبة التي تفصح عنها مقولة نهاية التاريخ بشكل لا حاجة بنا معه إلى بسط في الكلام، ننعطف على توضيح كيف أن العقل الحداثي الغربي انطلق من مفهوم التقدم المخصوص به إلى تصنيف العلوم والفنون تصنيفا أصبغ عليه صفات العلمية والكونية والكلية.

لما كان مطلوب العقل الحداثي هو البلوغ بالإنسان أرقى مراتب التاريخ، مجردا عن الانتماء الجغرافي المكاني، سوغ لنفسه أن يرفع من شأن العلوم والفنون ما كان منها نزاعا إلى التجريد موصلا إليه، وأن يخفض مكانة ما كان منها موثوق الصلة بالحس منبها إليه. وهكذا تأتى له أن يخفض رفعة الشعر بحسبانه أقوى أشكال التعبير عن الشعور بالوجود في الكون والحضور في المكان، وأن يعلي من قدر الفلسفة بحسبانها لغة تسعف في بناء الأنساق وبلوغ أرقى مستويات التجريد.

ولما صارت النسقية المجردة عنوانا يرمز إلى التقدم ودليلا على الصرامة والعلمية والكونية، لم يعد للعمل الشعري من مبرر للبقاء في فضاء الحداثة إلا بقدر ما كان عملا ينشد بدوره التجريد. فبإمكاننا

القول إن العقل الحداثي ضيق على الشعر عموما والشعر العربي خصوصا ساحته، إذ حجب بينه وبين معناه الأصلي الدال على الشعور القوي بالحضور في المكان، وهو المعنى الذي صبغته عليه الممارسة البدوية. فالشعر في فضاء البداوة، أو في ما يسمى ما قبل التاريخ، هو أسلوب في الحياة وطريقة في العيش، قبل أن يكون مجرد صناعة موسيقية وتجانسا بين الأوزان والقوافي.

وإن النقد العربي خص الكلام الشعري وأجزاءه بأسماء متميزة للدلالة على طبيعة العمل الشعري، نذكر منها «القصيدة» و«البيت». فلفظ القصيدة يحيل على القصد كمعنى من معاني العمل الشعري، والقصد يجمع بين معاني السعي والتوجه مثل قولنا: «قصدت بابك»، ومعنى إفادة المعنى مثل قولنا «أقصد كذا، والمقصود كذا».

ويتضح لنا دون ما حاجة إلى مزيد أن العمل الشعري هو ضرب من الرحيل إلى المعنى في عالم الانتثار والانتشار. ولعل هذا المعنى ذاته هو الذي حاول أبو سعيد السيرفي في مناظرته لمتى بن يونس أن يسحبه على طبيعة العقل الذي يتخذ قوالب اللغة مسكنا له، حيث يقول:

علـم العـالـم مـبـثـوث ونحوه العاقل محثوث.[2]

فكذلك الشاعر الذي يشعر بالوجود في العالم ولا يجحده، مستحث أبدا نحو التجربة الفضائية، يجدد إحساسه بالكينونة بالانتقال من مكان إلى مكان.

وأما لفظة «بيت» فهي لا تزيد المعاني التي أثبتناها للفظة قصيدة إلا جلاء ووضوحا. إنها تفيد بأن العقل القاصد لا يمكنه أن يصدر من

---

(2) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية 1992) ص. 73.

صرح معماري مرصوص البنيان، وإنما هو عقل يسكن خيمة تمكنه من الترحال بسهولة. وهكذا يكون المعنى الذي يرحل إليه الشاعر عبارة عن سلسلة من الوقفات يقفها العقل إزاء الكينونة انطلاقا من أماكن متعددة حيث ينصب خيمته كل مرة. فليس من الضروري أن يكون المعنى الشعري نتيجة تسلسل من العلة إلى المعلول أو ترابط بين سابق ومسبوق؛ بل إن المعنى الشعري يستند في صياغته إلى جملة لحظات من أقوى اللحظات تعبيرا عن الوجود في المكان وإشارة إليه.

وإن هذه الخصائص التي لازمت الشعر العربي في مراحله البدوية الأولى هي نفسها الخصائص التي حاول النقاد القدامى الإشارة إليها بأسماء مختلفة مثل «السليقة» و«الطبع» و«الأسلوب»، طمعا في الفصل بين طبيعة العمل الشعري في الثقافة والبيئة العربيتين، وبين المفهوم المجرد الذي يختزل الشعر في كونه كلاما موزونا ومقفى. لقد أطلق هؤلاء النقاد على الشعر المجرد من الأسلوب البدوي، أو ما قبل التاريخي بلغة الحداثيين، اسم النظم والصنعة وما شابههما من المصطلحات التي تدل على أن الشعر العربي صار عبارة عن أنساق موسيقية يستعيرها الشاعر قصد لمّ ما تشتت من المعنى. فبعد أن انتفت المعاني المقرّرة للشعر العربي مع مصطلحات القصيدة والبيت، انحصر معنى العمل الشعري في المعاودة الآلية والتكرار الميكانيكي، وهو المعنى الذي تقرر في اللغة اللاتينية للفظة «versus».

وكلما ارتفع ما به يكون الشعر شعرا في البيئة الطبيعية، أي ما به يكون الشعر شعورا بالكينونة، وما به تكون الحركات في مضمار اللغة دالة على المتحركات في المكان، وما به يكون نحو اللغة هو ذاته نحو الوجود، خطى الشاعر خطوة نحو الإحساس بالوجود في نسق الأوزان والقوافي، فصارت القصيدة إلى الموسيقى أقرب منها إلى شيء آخر، فحل الإبهام رويدا رويدا محل الوضوح، وحلت العجمة محل

الإفصاح، وذلك لأن في التوغل في التعبير الموسيقي ما يبلغ بالكلام أرقى مستويات التجريد، حيث يحل النغم محل الكلم، أو حيث يتبدد الكلم إلى نغم. فليس من أشكال التعبير الشعري شكل ألصق بالإبهام من الشعر العربي الحديث؛ فهذا الشعر تحول إلى شبه نغم خالص لا يقوى على بيان مقصود قائله كما لا تقوى الموسيقى وفق تعبير «بتهوفن» ولا يحق لها أن تحدد اتجاها للعاطفة. والشعر الحداثي، باختصار، هو عاطفة ذاتية تركب النغم بغية العثور على مفقود مجرد. فقد يصدق على هذا الشعر كل شيء إلا أن يقال بأنه شعور بالوجود في العالم. ولربما يصدق عليه قولنا: إنه كلم اختلط بنظم فأدخل عقل صاحبه مضمار السكر والغيبوبة بعيدا عن صحو الحضور هنا على الأرض، هذا الصحو الذي يجعل من الشعراء المؤسسين الحقيقيين للوجود الأصيل الذي سيبقى، كما قال «هولدرلين»: « Was bleibt, stiften die Dichter».

وبقدر ما انحدر الشعر في زمن الحداثة من مرتبة الأسلوب المميز لطرائق في الإشارة مخصوصة بالأمة، إلى مجرد تفنن ذاتي في النظم، انحدر التفلسف العربي في هذا الزمن من مرتبة الإبداع الحي الموصول بزمان ومكان المتفلسف إلى منزلة الإذعان لسلطان عقل يسمى «العقل المحض»، فدرك التقليد لعبارات ومفاهيم فلسفة تسمى «الفلسفة الخالصة».

ولما غاب على دعاة الحداثة الفلسفية أن للممارسة الفلسفية أوجه تتعدد بتعدد الأمكنة والأزمنة وطرائق تختلف باختلاف الثقافات، انحصر جهدهم في محاولة البلوغ بالممارسة الفلسفية العربية والإسلامية إلى رتبة الكونية، فكان حظهم من هذه الممارسة حظ المقلد لغيره لا غير.

ويظل التأسيس للفعل العقلي في حقل التفلسف العربي الحداثي

مشروطا بتحقيق الإقلاع عن تراث الأمة البياني والشعري، والسبب في ذلك يكمن في أن الوعي بضرورة هذا التأسيس لم يتم إلا بالإحالة على المنقول الفلسفي الغربي. وإن المعاني التي رسخت في فضاء الحداثة للفعل العقلي هي معاني مغايرة تمام المغايرة لما رسخ في فضاء الثقافة البدوية العربية لهذا الفعل من معاني. إذا كانت القصيدة بوصفها مجال الإبداع في هذه البيئة هي رحيل إلى المعنى، فإن الفلسفة كما تقرر مدلول ممارستها في البيئة اليونانية هي عبارة عن ترابط وتسلسل عقليين يمكنان من استحضار المعنى البعيد واستنتاج النتائج الخفية، وهي بهذا المعنى فلسفة تسعى إلى تجريد المعاني المخصوصة المعينة في الزمان والمكان بقصد تصنيفها وتجميعها وتكديسها. ولولا حاجتها إلى التجميع والتكديس لما احتاجت إلى صرح ومبنى أو نسق تنتظم فيه هذه المعاني. فنسبة النسق للفلسفة كنسبة البيت للقصيدة، يطل منه الفيلسوف على المعاني، إلا أن النسق، على خلاف البيت، هو مكان تلازم فيه المعاني العقل ملازمة وتصاحبه مصاحبة. ألا ترى أن المعنى الأصيل للفظة فيلسوف هو «صديق الحكمة» أو «المصاحب لها»، وأن معنى المصاحبة كما يتجلى في المجال التداولي الغربي يفيد معنى الحب والجمع معا، كقولك: «bibliophile» لمحب الكتب النادرة الجامع لها، وكقولك: «philharmonique» لنعت جوقة موسيقية مجتمعة.

ونخلص من هذا إلى أن فعل التفلسف كما انحدر من الأسلاف الإغريق إلى أخلافهم من الغربيين الحداثيين ومقلّديهم من العرب والمسلمين هو فعل بناء يتوسل في حسن مأتاه بمناهج صارمة وحسابات دقيقة تمكن من تحصيل المعنى من عالم الانتشار إلى عالم الطي والتوحد. فبهذا المعنى يكون فعل الفلسفة هو الفعل الحقيقي المدشن لعهد الخروج من الطور الطبيعي إلى الطور المديني، ومن

طور ما قبل التاريخ إلى طور التاريخ، ومن طور البداوة إلى الحضارة، ومن طور الأسطورة والشعر وما شابههما من ضروب المعرفة غير الدقيقة المستهجنة (metis) إلى طور الفلسفة والعلوم المضبوطة (epistême)، ومن طور الفوضى إلى طور النظام، ومن طور الفساد إلى طور الصلاح، ومن طور الدنس (Immundus) إلى طور الطهر (mundus)، ومن طور القبح (chaos) إلى طور الجمال (cosmos)، ومن طور عالم متعدد الأبعاد (multivers) إلى طور عالم ذي البعد الأوحد (univers)، ومن طور الخيمة المتنقلة إلى طور العمارة الثابتة.

وإن للفلسفة بهذا المعنى وجوه وثيقة الصلة بتصورات مخصوصة بالعقل اليوناني الأسطوري؛ لكن السهو عن هذه الوجوه تارة، وتكلف جهلها تارة أخرى، حال دون وضع هذه الفلسفة في إطارها الزمني والمكاني المحددين وساهم في رفعها إلى مرتبة الفلسفة الخالصة التي لا مطمع في تصور الانتقال من طور إلى طور آخر من عمر الحضارات والثقافات، على اختلاف هذه الحضارات والثقافات، إلا بتوسطها. والظاهر أن القول بإمكانية الانتقال بالشعوب والثقافات المختلفة من طور الخصوصية المحلية المكانية والزمنية إلى طور الحضارة المعولمة الكونية وفق مقتضى عقل محض مجرد، هو قول لا يختلف في شيء عن القول بإمكانية إخراجها من العدَم إلى الوجود.

وإن شرط التقدم إلى الأمام نحو الوجود في التاريخ عملا بمقاصد العقل الحداثي، هو عدْم (بالسكون فوق الدال) الوجود في ما قبل التاريخ، وشرط الوجود في المدينة هو عدْم الوجود في الطبيعة، وشرط الانتقال إلى الحضارة هو عدْم الوجود في البداوة، وأخيرا شرط تدشين عهد الفلسفة الذي يطل معه العقل على الوجود من داخل النسق، عدْم عهد القصيدة والشعر الذي يدفع العقل إلى الرحيل الدائم تعميقا للإحساس بالوجود في الطبيعة.

الحكمة وتداخل الشعري والفلسفي:

لما كان من أمر الحداثة أنها لا تطلب الفلسفة إلا بقدر ما تطلب تخليص العقل من عوالق الشعر، لزم أن يكون من أمرها أنها لا تطلب الوجود في المدينة والحضارة إلا بقدر ما تطلب الاستغناء عن الوجود في الطبيعة والبداوة، وبهذا يكون من أمرها كذلك أنها تضيق واسعا. ولعل نقد الحداثة ينطلق من هذا الإحساس العميق بأن فعل التفلسف الحداثي ينتقل بالذات من رحابة الوجود في العالم الحسي إلى ضيق الوجود في عالم مجرد أحادي البعد.

ولا غرابة أن ينزع الحنين برواد الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر إلى العالم الحقيقي. يبرز «نيتشه» في أكثر من موضع في سياق حديثه عن الفن الحديث ما مفاده أن عقلنة الحواس، إذ تمكن الإنسان من بناء المعنى فإصباغه على عوالم مجردة، تفقد هذا الإنسان متعة الوجود في العالم الحقيقي. فالفن الحديث، على غرار فعل التفلسف الحديث، يفسح المجال أمام القبيح لينبسط من حيث يحسب أنه يجلي الجميل. فما الذي يجعل من جبل «Le Mont Blanc» أجمل قمة جبلية في سلسلة جبال الألب مثلا؟ فلولا مقياس الطول والعلو، لبدت لنا كل الجبال المحيطة بهذا الجبل أجمل.[3] إن الاحتكام إلى مقاييس ذهنية مجردة، أضعف الحواس وأخرجها عن وضيفتها الطبيعية وجعلها أقرب إلى فهم المجرد، مهما كان قبيحا، منها إلى التلذذ الحسي بالجميل الطبيعي. لقد أصبحت العين والمعرفة شيئين متعارضين تعارضا يمنع تحقق المتعة الحقيقية.

ويذهب «هونري دفيد ثورو» نفس المذهب في محاولته تشخيص

---

(3) Friedrisch Nietzsche, Humain, trop humain, trad. Robert Rovin, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1968) vol.2: 336.

الإحساس بضيق مساحة الوجود في الحضارة الحديثة فيقول ما معناه أن أفضل الأعمال الفنية هي تعبير عن تصارع الإنسان من أجل تحرير نفسه من الحالة الحضارية التي أفضى إليها فعل البناء الحداثي، وأن مفعول الفن لديهم (الغربيين) يكمن في مجرد الترفيه عن الإنسان والترويح عليه في الحالة المتدنية لجعله ينسى الحالة العليا التي هي حالة وجود الإنسان في العالم الطبيعي الحقيقي.[4]

والواقع أن من يتأمل هذه الكتابات وغيرها، لا يلبث أن يتبين أن هناك شيئا يجمع بينها، ألا وهو الإحساس بضرورة التداخل بين الفلسفي والشعري. ففعل التفلسف عند كل من «نيتشه» و«ثورو» وأمثالهما، فعل يتوسل بالحس الشعري بغية كسر حجب الأنساق الفاصلة بين الإنسان والعالم. وعلى قدر منازعة العقل الحداثي إلى التجريد النسقي، وبسط العقل على الوجود الغائب، والصناعة على الطبيعة المنتثرة، يتخذ نقد الحداثة شكل شغف شعري بالعالم. يقول «كينث وايت» متحدثا عن الشاعر في هذا السياق: إنه ذلك المهووس بالعالم (un mondomaniaque).[5]

وعلى العموم، إذا كان التفلسف على مقتضى الحداثة يلغي العمل الشعري من الحسبان، فإن نقد الحداثة يجعل من الشعر البلسم والترياق الضروريين لمداواة أمراض الحداثة. يقول «نورمن كوروين» في معرض سرده لمظاهر الابتذال في الثقافة الأمريكية: «لن يحصل أي تغيير في العمق حتى نولي هوموروس الشاعر نفس القدر من الاهتمام

---

(4) Henry David Thoreau, Walden and Civil Disobedience, ed. By Owen Thomas (New Jersey: Norton and Company 1966) p. 25.

(5) Kenneth White, Une Apocalypse tranquille (Paris: Grasset 1985) p. 34.
« Le poète est, à mon sens, un démoniaque, disons un mondo-maniaque, qui suit sa mondomanie, c'est-à-dire son désir de monde».

الذي نوليه لعلم الاقتصاد».[6] إن هذا الوعي الجديد بضرورة إشراك الشاعر في عملية تقويم مسار الحداثة، متى لم يكن تعبيرا عن ردة فعل تطلب الارتماء في الطبيعة ارتماء حالما حلوليا، هو وعي ينطق بلسان الحكمة وإن أغفل وجوه تحصيلها أو لم يعيّنها.

أليس من الحكمة مثلا ما ذهب إليه «فريدرش شيلر» من قول بأن: «العقل يطلب الوحدة؛ في حين أن الطبيعة تطلب التعدد، وكل من القانونين (أي قانون العقل وقانون الطبيعة) يوجب امتثال الإنسان. فأما قانون العقل فمركوز فيه بواسطة وعي لا سبيل إلى تجاوزه، وأما قانون الطبيعة فمفروض عليه بواسطة شعور راسخ لا يستأصل»؟[7] وإذا كان فعل التفلسف يقصد إلى تنسيق المنتثر في وحدة، وإذا كان الشعر يقصد إلى تكثيف الشعور بالوجود في عالم الانتشار، فإن الحكمة تقتضي الجمع بينهما. إن الجمع بين العمل الفلسفي والشعري هو في أعمق دلالاته جمع بين الوجود في الهندسة العقلية وما ينتج عنها من عمارة وأشكال مدينية، وبين الوجود في الطبيعة؛ أو هو انتقال بالإنسان إلى طور التاريخ دون أن يحتاج إلى التنكر إلى ما قبل التاريخ وعدمه، انتقال إلى النسق، رمز الثبات في المكان، دون حاجة إلى التخلي عن البيت، رمز الحركة والتجوال.

وبعد أن حملنا أمر نقاد الحداثة الغربيين على أنهم بطلبهم التوفيق

---

(6) Norman Corwin, Trivializing America: the triumph of mediocrity (New Jersey: Lyle Stuart Inc. 1986) p. 283.

"But nothing basic will change until the character of the country changes, until we get over the conviction that the be-all and end-all of education is practicality, until Homer is given equal time with Home Economics."

(7) Friedrisch Schiller, "Letters on the Esthetic Education of Man" in Essays (New York: Continum, 1993) pp. 93-94.

بين العمل الفلسفي والشعري إنما يطلبون الحكمة، نمضي فيما سيأتي إلى إبراز دور النقد العربي والإسلامي للحداثة، ليس في الإشارة إلى شائنات المفاضلة القائمة في هذا الفضاء بين الشعر والفلسفة فحسب، بل في صرف الموانع التي تحول دون تحصيل الحكمة من وراء التوفيق بينهما.

لقد دشن الأستاذ طه عبد الرحمن بنقده للفلسفة الخالصة لمرحلة جديدة من مراحل الفلسفة العربية الإسلامية، مرحلة تجمع إلى الوعي بضرورة وصل الفكري بالأدبي والفلسفي بالشعري، الإشارة إلى سبل تحقيق هذا الوصل. ويقول طه عبد الرحمن متحدثا عن ضرورة وصل العبارة بالإشارة: «أن الأخذ بالعقل وحده يفضي إلى إيغال المتفلسف في التجريد الذي لا يتحرك، حتى لا واقع محسوس معه ولا حاضر ملموس، ولا ينبغي أن يرتمي فيه إلا من تمكن في قوة الخيال وتمهر في التفلسف على مقتضاه؛ والأخذ بالخيال وحده يفضي إلى إيغال المتفلسف في التجسيد الذي لا ينطق، حتى لا عقل ناظر معه ولا علم منظور، وهو مطالب بأن يخرج إلى العقل والعلم، إلا أن يريد الخروج عن طريق الفكر والدخول في طريق الشعر.»[8] ونستنتج من هذا القول أن الفلسفة الحية هي التي تمنع تغلغل المتفلسف في التجريد والارتماء في التجسيد.

وبالحديث عن المنع نكون قد أفضينا إلى الحديث عن الحكمة كما تتحدد معانيها في مجال التداول العربي والإسلامي، ذلك أن من معانيها «الحكم الكابح والملجم». ألا ترى أن «الحَكَمة» تطلق على حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه عن مخالفة راكبه؟ كذلك

---

(8) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2002) ص. 106.

الحكمة تمنع فعل التفلسف من التنطع في البناء إلى درجة التطاول المهول الخانق للوجود monumentalisme، كما تمنع القول الشعري من التنطع في الحس تنطعا يبقي على الإنسان سجين حالته الطبيعية.

ولو قمنا بتقليب النظر في معنى المنع المقرر للحكمة لوجدناه يدل على معنى آخر، ألا وهو معنى الاقتصاد. يقول أبو حيان التوحيدي: «وهل وصل الحكماء القدماء إلى السعادة العظمى إلا بالاقتصاد في السعي».[9] فلئن كان فعل التفلسف فعل بناء يسعى إلى الإقلاع عن الشكل الطبيعي وعن هندسة اللغة الطبيعية ونحوها الحسي، فإن الحكمة هي ما به يقتصد في هذا السعي حتى يظل النسق الفلسفي المجرد أقرب ما يكون بالعالم الحسي المجسد، أو كما قال أبو حيان التوحيدي، حتى تظل «الحسيات معابر إلى العقليات».[10]

ولعل خلو اللغة الفلسفية ذات المنحى العباري المجرد من الاقتصاد في اللغة هو ما جعلها محط انتقاد ابن تيمية. فابن تيمية عبر عن اعتراضه على لغة المنطق اليوناني الصناعية من حيث كونها «تطول العبارة وتبعد الإشارة».[11] ولئن كان هذا شأن لغة المنطق اليوناني المجردة، صار مطلوب الحكمة هو الظفر بما به يتحقق «الإيجاز أو التقصير والاقتصاد في العبارة، ثم التقريب للإشارة». ولو علمنا أن الاقتصاد والتقصير هي من المعاني المقررة في اللسان العربي للقصد والقصيدة، إذ أن معنى «قصد فلان الشيء» هو سلوكه أقرب الطرق وأقصرها لبلوغه، اتضح لنا حاجة لغة الفلسفة العبارية إلى لغة الشعر القاصدة والمقتصدة.

---

(9) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص. 113.

(10) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص. 167.

(11) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية ؟) ص. 196.

وإذا عرفنا أن المنع والاقتصاد هما من المعاني المقررة للحكمة في مجال التداول العربي والإسلامي، لاح لنا أن الحكمة فعل مختلف عن فعل الشعر وفعل الفلسفة وفعلهما مجتمعين معا. إن الحكمة التي يحسن بواسطتها الخروج من طور الشعر إلى طور الفلسفة، ومن طور الحس إلى طور التجريد، ومن التأمل والسكون إلى الحركة والفعل، هي فعل تعبدي يمنع الذات الإنسانية، شاعرة كانت أو متفلسفة، أو شاعرة ومتفلسفة، من السقوط في آفات التنطع ويمدها بأغراض وغايات مناسبة.

ويلزم من القول بأن الأصل في الشعر هو الشعور بالحضور في الكون أن مكانة الذات الشاعرة تعلو باعتبار قدرتها على تكثيف هذا الشعور، كما يلزم من ذلك أن يكون لهذا التكثيف حد ينتهي إليه وغاية يكتمل عندها، حتى لا يتحول الشعر إلى مجرد تفنن في المقاولة باللسان، فينبو بصاحبه عن تحصيل المعاني الأصلية، أو تفنن في المفاخرة بالذوات يستحث الذات الشاعرة لتحصيل أكبر قدر من التجربة الحسية، إلى أن يسقطه الطمع في تحصيل هذا الغرض، في آفة محاولة بسط الذات الشاعرة على الطبيعة بسطا حلوليا تزعم معه الذات أنها الطبيعة وأن الطبيعة هي الذات. إن الذات الشاعرة تفتقر إلى الحكمة لتحترز بها عن الوقوع في آفتي المقاولة باللسان والمفاخرة بالذوات. فالحكمة متى اعترضت طريق الشاعر، نبهته إلى أن الإبداع الشعري لا يتم إلا تحت سقف اللغة وأسرها، فحالت دونه والطمع في تحصيل غرض البلوغ بالقول الشعري الغاية التي يلتحم عندها الشكل بالمعنى التحاما معجزا؛ وهكذا فمن أوتي الحكمة من الشعراء، صرف آماله إلى اجتراح طريقة في القول وانتهاج أسلوب في الكلام، وعزف عن ملاحقة الأوهام.

وبالقدر التي تحصر الحكمة جهد الشاعر وآماله في حدود اللغة

وما تسمح به من أشكال لامتناهية في التعبير عن المعاني، تحصر معنى التجربة الحسية في كونها تجربة ذاتية متناهية محكومة في الزمان والمكان، لا سبيل إلى رفعها إلى مرتبة التجربة التي تسع كل شيء في الوجود حسا وشعورا. وبهذا تدفع الذات الشاعرة آفة محاولة العلو فوق التجربة الإنسانية، فتتوخى من الشعر تحصيل أسلوب في التعبير عن الشعور بحضور الإنسان ووجوده في عالم لا سبيل إلى اختزال أبعاده اللامتناهية داخل حدود الذات. ولا يزال الشاعر يقف عند حدود التجربة الحسية الذاتية المقيدة بقيود الزمن والمكان، في مقابل سعة الكون، حتى يتحول الفعل الشعري لديه من فعل مقاولة باللسان ومفاخرة بالذوات، إلى فعل تسبيح يستل من التجربة الشخصية المعينة ما يشير إلى المطلق المتكوثر في عالم الأشكال والمعاني والأساليب، ويحيل على الكل المتقلب خارج حدود الإدراك الحسي الذاتي.

وليست حاجة الذات المتفلسفة إلى الحكمة أقل من حاجة الذات الشاعرة إليها.

لما كانت الفلسفة فعل بناء، كما سلف ذكره، لزم أن تعلو ذات المتفلسف بقدر توسيعها للنسق الذهني المجرد وتطاولها في البناء الصناعي. فمتى افتقرت الذات المتفلسفة إلى أغراض ينتهي عندها التوسيع في النسق والتطاول في الصناعة، لم تسلم من الوقوع في آفة الاستعلاء الذي يستحث صاحبه لتحصيل الإحاطة الذهنية بحقيقة الوجود والسيطرة الصناعية على الطبيعة. وهكذا تكون الذات المتفلسفة أحوج ما تكون إلى فعل الحكمة التعبدي حتى يمدها بأغراض يتوقف عندها فعل البناء.

وإن الحكمة تحمل المتفلسف على التسليم بأن الفضاء الطبيعي أفسح من أن يسعه العقل الصناعي علما وإحاطة. فمتى رزق المتفلسف

الحكمة، امتنع عن اتخاذ البناء وسيلة لبسط العقل على الوجود والصناعة على الطبيعة بسط المتحكم فيهما، المالك والمقلب لأحوالهما. وبهذا الامتناع يدشن المتفلسف لعهد سؤال فلسفي جديد يختلف تمام الاختلاف عن السؤال الذي دشن لعهد التفلسف في الثقافة والحضارة اليونانية والذي كان ولا يزال هو: «كيف نغير العالم؟» لقد جعل هذا السؤال حول كيفية تغيير العالم من فعل التفلسف وسيلة لبسط العقل على الوجود، ومن تمت بسط الفلسفة على الشعر، والسياسة على الأخلاق، كما جعل من العلم وسيلة لبسط الصناعة على الطبيعة؛ ولذلك صار المقصد من العلم اليوم هو جعل كل ما يقع (accidere) متوقعا. أما السؤال الذي يدشن لفعل التفلسف في ظل الحكمة فهو سؤال عن كيفية تعمير الأرض. إنه سؤال يتوخى تحصيل الإمكانات الممكنة في الكون، فيجعل من العلم وسيلة من وسائل التمكن في المكان، لا وسيلة لجعل كل ما يقع متوقعا، ذلك أن الحكمة تملي على المتفلسف أن الواقع مثل اسمه: يقع. يقول ابن حزم: «أكثر ما يكون ما لم تظن، والحزم هو التأهب لما تظن.»[12]

ويشف كلام ابن حزم عما هو ذروة في الحكمة: الجمع ما بين الاعتقاد الراسخ أن مجال الغيب ومخبوءات الأقدار وسنن الطبيعة أكبر من أن يتسع لها عقل الإنسان وأنساقه، وبين الاستعداد والتأهب للسعي في الكون سعيا ذكيا يضمن البقاء والحضور للإنسان. فكذلك الفلسفة، باعتبارها إعمالا للعقل وعملا بمقتضياته، لا يستقيم أمرها إلا بشرط رسوخ الذات المتفلسفة في ممارسة التأمل إلى درجة التسبيح

---

(12) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، أربعة أجزاء (بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، الطبعة الثانية 1987) الجزء الأول، ص. 358.

الذي ينزهها عن الوقوع في آفة التأله. وإن أمر الفلسفة لا يستقيم حقا إلا إذا تفتحت أنساقها على الشعر باعتباره المرسخ للشعور بالوجود والكينونة.

وإن الحكمة إذ تنشد التواصل بين الذوات المتفلسفة والشاعرة، تدشن لمفهوم مغاير لمفهوم التقدم الحداثي الذي يحصر الوجود في تاريخ العقل الفلسفي، ويتنكر لما قبله. ولو تأملنا لفظ «تقدم» في اللغة العربية، وجدناه مشتقا من القِدم والقَدم. فالتقدم في علاقته مع القِدم، يفيد أن الخطو في الزمن هو خطو يتقادم معه الإنسان؛ فلا يزال الإنسان يتقدم، حتى يصير قديما. وأما التقدم في علاقته مع القَدم، فيفيد معنى الخطو في جميع الاتجاهات الممكنة. وهكذا يكون التقدم الحقيقي هو توقيع رقصة بالقدم تدفع مضايق الواقع لتحصل الإبداع في المكان والزمن. وليس لتقدم وصفه أنه لا يجعل من تجريد الإنسان من الانتماء إلى المكان شرطا من شروط تحققه، أن يصنف العلوم والفنون بحسب قدرتها على التجريد؛ بل إن البعد المكاني لهذا التقدم يجعل من حركة المتقدم وسيلة ناجعة للقفز من علم إلى علم آخر، ومن فن إلى فن آخر، ومن علم إلى فن، ومن فن إلى علم، وكل ذلك بمعزل عن قدرة هذه العلوم والفنون على التجريد أو التصاقها بالحس. إن العلوم والفنون في حاجة إلى بعضها البعض؛ فما أحوج المتفلسف إلى الشاعر، وما أحوج الشاعر إلى الفيلسوف.

خاتمة:

ويجمل بنا في نهاية هذا المقال أن نذكر بقيمة البحث في العلاقة بين الأدب والفكر، أو الشعر والفلسفة على وجه مخصوص. فعندنا أنه باستواء العلاقة بينهما يستوي أمر العمران البشري، وباختلال هذه العلاقة يختل أمر هذا العمران.

فما الفيلسوف إلا إنسان مَدَن بفكره، ثم أرسى مدينة أحاطها بسور منيع. وداخل هذا السور خصص فظاءات لتصنيف الأنواع وضبطها؛ فبنى المتاحف ليحصل إنجازات الأمم والشعوب الماضية في الزمن، والبعيدة في المكان، وبنى المسابح ليزينها بعينات من أسماك البحار والأنهار، وبنى الحدائق ورصعها بزهور وورود من الجبال والتلال والسهول، وبنى حدائق الحيوانات فسجن فيها الحيوانات البرية المفترسة وغير المفترسة، وبنى أقفاصا سجن فيها أنواع الطيور. وفيلسوفنا هذا لا يرحل خارج أسوار مدينته إلا بغرض الاكتشاف، والاكتشاف عنده مرادف للتصنيف. فكلما اكتشف مخلوقا جديدا، أو نبتة جديدة، عاد أدراجه إلى الداخل فصنف هذا المخلوق أو تلك النبتة تحت هذا الاسم أو ذاك، واضعا إياها في الخانة المناسبة. وكلما ضاقت خانات التصنيف عن أن تحوي المكتشفات الجديدة، عمد إلى توسيعها من الداخل، ظنا منه بأن مدركه من الطبيعة الخارجة عن سور مدينته أكثر من فائته منها.

وأما الشاعر فهو إنسان لم يمدن قط، وإنما يمارس التيه من مكان إلى مكان، موسعا آفاق التجربة الحسية خارج الأسوار. وشاعرنا إذ لا يخلد إلى مكان، لا يثبت على حالة نفسية وإنما تنقلب أحواله النفسية تقلب الحس من حال إلى حال. ومع هذا التقلب، تنتفي شروط العمران. والشاعر إذ يطلب توسيع مداركه الحسية، ليدفع إحساسه بالتبرم في المكان، يروم بسط خارج مفتوح على داخل منغلق.

إننا إزاء العلاقة بين الفلسفة والشعر نجد أنفسنا إزاء جدلية من أقوى الجدليات التي تشغل بال الكثيرين من المفكرين المعاصرين: جدلية الانسداد والانفتاح، الحضارة والبداوة. ولا نكاد نعثر بين هؤلاء إلا على متشيع للفيلسوف، يطلب توسيع الأنساق الذهنية وما تمخض عنها من أشكال وطرائق في العمران حتى يضمن حلا أنجع لمشاكل

البيئة والاقتصاد والاكتظاظ؛ ومتشيع للشاعر، يقفز من وضعه المدني إلى وضع «المنفى» و«الخارج».[13]

والحال، في اعتقادنا، أن هذه الجدلية جدلية عقيمة لن تنتج إلا أحد النوعين من أنواع التدمير: تدمير الفلسفة والنسق والمدنية، أو تدمير الشعر والبيت والطبيعة. وستظل البشرية منقسمة بين من ضاقت به المذاهب في حضارة اصطناعية، فراح ينشد التخلص منها طالبا ضالته في التيه وفي شتى أنواع التجارب التي يطلق عليها اسم التجارب الشعرية، وبين من ضاقت به سبل العيش خارج الأسوار، فرغب إلى قلب مدنية ليدفع وحشة الفلاة والغابة. ولا تزال الإنسانية تتدحرج بين النهوض والأفول، بين الصعود والسقوط، حتى تهتدي إلى طريق ثالث، طريق الحكمة.

وإن الحكمة فعل تعبدي يحول دون الذات والخروج بالشعر والفلسفة عن حدود الاعتدال، فيسد الطريق أمام تأله الشاعر تألها حلوليا، وأمام تأله الفيلسوف تأله من يسع عقله كل شيء علما. وبإغلاق باب التأله في وجه كل من الشاعر والفيلسوف، يوجه كل منهما آماله وجهة الآخر، فيمتزج تأمل الأول وشعوره القوي بالحضور في الكون إلى درجة التسبيح، بعمل ثانيهما وسعيه إلى البناء. ويتمخض عن هذا الجمع بين مجال الشعور والتأمل ومجال الحركة والبناء عمران لا سبيل للسلطة فيه أن تتحول إلى تسلط، ولا إمكانية للكلام أن يستغلق في خطاب يدعي اليقين والإحاطة، ولا فرصة أمام

---

(13) يكثر الحديث في المنتديات الثقافية واللقاءات العلمية عن أولئك المثقفين الذين أصبحوا يعرفون اليوم في الغرب تحت اسم: Exiles and Outsiders أو Les figures du dohors كما يسميهم أحد أهم أبرز التائهين خارج فضاء الغرب Kenneth White.

الصناعة أن تخرج المجتمع من التنعم بحضور الأشياء نحو حضارته، إلى مرحلة النقمة والاحتضار والكوارث.

إن عالمنا اليوم لا تعوزه المهارات العقلية والتقنية، كما لا يعوزه الذكاء النافذ، بقدر ما تعوزه الحكمة لضمان شروط حاضر أسعد وغد أفضل. فليت شعرائنا وفلاسفتنا يجعلون الحكمة ضالتهم.

من مضايق الحداثة
إلى فضاء الإبداع العربي والإسلامي:
طه عبد الرحمن نموذجا

"How many a man has dated a new era
in his life from the reading of a book."
Henry David Thoreau (Walden)

ما يزال الفكر العربي والإسلامي مريدا يسلك طريق الغرب، متشوفا إلى بلوغ كرامات النهضة، وكلما ظن أن وقت النهوض أطل، وقع في حفرة، فتعمقت المسافة بينه وبين غاياته. أما آن لهذا الفكر أن يتساءل: «هل الطريق المسلوك طريقا واصلا فعلا؟»

ولقد عرف العالم العربي والإسلامي منذ احتكاكه بالغرب الحديث محاولات عدة للنهوض اتخذت شكل مشاريع ذهنية عمل أصحابها ولا يزالون على صياغة المسألة صياغة فلسفية تضمر القول بالقدرة على الإحاطة بأسباب تخلف العرب والمسلمين وتقدم الغربيين. ومع كل مظاهر الاختلاف بين أصحاب مشاريع النهوض، ينحصر جهد معظمهم في طلب الندّية مع الغرب، وبطلب الندّية هذا حصر العقل العربي الإسلامي إمكانية الوجود في الكون في إمكانية الوجود في تاريخ الغرب والالتحاق به، فصار يلهج بعيوب هذا الغرب، مثلما يلهج الأعمى بعيب الأعور، يخيل إليه من فرط التبعية أن النهضة الغربية فتح

عظيم، وأن الحداثة أعظم، وأن ما بعد الحداثة فردوس موعود، غافلا أن النهضة والحداثة وما بعد الحداثة هي تعبيرات مختلفة عن أزمة حضارة بعينها. وكيف فات طالبي النهضة في البلاد العربية والإسلامية إدراك معاناة الغربيين على امتداد التاريخ الحديث: ألم تكن النهضة الغربية قفزة انتحارية من «الدين» إلى «العلم»؟ ألم تكن الحداثة الغربية تعبيرا عن تأليه الذات الإنسانية وتنطعا إلى خلق عالم اصطناعي بديل عن العالم الطبيعي المعطى؟ أليست ما بعد الحداثة انتكاس هذه الذات ونكوصها إلى الوراء نحو العدمية؟ ألسنا بطلبنا النهضة، إنما نطلب الاستبداد الغربي، وبطلبنا الحداثة وما بعد الحداثة، إنما نطلب الاندراج في تاريخ الغرب؟

ولحسن الحظ، أخذت بعض الأصوات تعلو خلال السنوات الأخيرة في فضانا الثقافي العربي والإسلامي لتنبه إلى مثل هذه الأسئلة الجوهرية. وضمن أبرز هذه الأصوات صوت أبي يعرب المرزوقي الذي نرجئ الحديث عن أعماله القيمة إلى فرصة أخرى، وصوت طه عبد الرحمن الذي نخص بعض الجوانب من أعماله بالدراسة في هذا المقام. ويقترن اسم طه عبد الرحمن عند القارئ العربي بالحديث عن *«تجديد المنهج في تقويم التراث»* وعن *«فقه الفلسفة»* وعن *«سؤال الأخلاق»*. ففضلا عن أنه صاحب كتب كثيرة تبهر العقول جزالة، يعتبر طه عبد الرحمن صاحب دعوة صريحة إلى نقد العقلانية الحداثية الغربية، لا طلبا في النهوض بواقع العالم العربي والإسلامي فحسب، بل طلبا لإخراج الإنسانية برمتها من مآزق الحضارة الغربية القائمة ومن مضايق التاريخ الغربي المعولم.

ولكن مشروع طه عبد الرحمن النقدي، وإن بلغ درجة عالية في البيان والتماسك، يظل في اعتقادنا بحاجة إلى شرح وتقديم. فطه عبد الرحمن إذ يدعو إلى نقد العقلانية قد يصنف عند دعاة «العقلانية» في

قائمة اللاعقلانيين؛ وأما حين يساهم في نقد الحداثة، داعيا بذلك إلى وضع إشكاليات النهوض العربي والإسلامي في إطارها الإنساني الأوسع، قد يجرد الفكر الإسلامي والعربي القائمين على ثنائية «الأنا» و«الآخر» من أسباب الفعالية السياسية المباشرة، مما قد يجعل مشروعه محط انتقادات سطحية، الهدف منها--في أحيان كثيرة-- هو تزهيد القراء فيه.

وننطلق في هذا المقام من الغرض التوضيحي و التقديمي لإبراز كيف أن طه عبد الرحمن لا يسقط في اللاعقلانية من حيث ينتقد العقلانية، وأنه لا يجرد الفكر العربي والإسلامي من وسائل المقاومة حيث يمزج بين النهوض المحلي وبين العالمية الكونية.

من مضايق «الكوجيطو» إلى رحابة «النظر»:

يقول طه عبد الرحمن في معرض حديثة عن الإبداع والإتباع في الفلسفة العربية والإسلامية ما يلي: «فكذلك الأمر بالنسبة للمنقول الفلسفي، فنحن إلى حد الآن ما زلنا نشتغل به بما لا يتعدى رتبة استعمال الآلة ولم نرق بعد بهذا الاشتغال إلى رتبة العلم بخفي قوانين هذا المنقول كما يعلم صانع الآلة بدقيق أجهزتها.»[1] نفهم من هذا القول أن طه عبد الرحمن يندب نفسه للقيام بنقد جذري يمس الأصول التي يقوم عليها التفلسف ولا يقتصر على الاشتغال بالإبداع على مستوى الفروع. فالمراجعة المطلوبة للفلسفة لن تتم في اعتقاده «إلا بالانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها».[2]

---

(1) طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995) ص: 52.

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1، ص: 53.

ويجتهد طه عبد الرحمن بمقتضى وازع «الانتقال من الاشتغال بالفلسفة إلى رتبة الاصطناع لها» من أجل إبراز العلاقة بين الفلسفة والترجمة سعيا للنهوض بفقه الفلسفة وطلبا لتمحيص النظر في المنقول الفلسفي المترجم. وبعد جهد كبير قصد اقتراح نموذج نظري في ترجمة النص الفلسفي-و هو نموذج لا يعنينا تقصيه في هذه الصفحات-يفضي طه عبد الرحمن إلى تقديم نموذج تطبيقي عن الترجمة العربية للنص الفلسفي. وقد اختار أن يترجم «الكوجيطو» الديكارتي لما له من دور كبير في رسم وجه الفلسفة الغربية الحديثة وكذا لرمزيته الدالة على «العقلانية» ثم الصرامة والوضوح الرياضيين. فبعد وقوفه عند مكامن الخلل في الترجمة السابقة للكوجيطو، سواء على مستوى العبارة أو المضمون، ينتهي طه عبد الرحمن إلى الترجمة التي يحسبها ترجمة منبهة للفكر موقظة للحس باعثة على العطاء في مجالنا التداولي: «أنظر تجد».

والحاصل أن عبارة «أنظر تجد» حبلى بشحنة من الدلالات العميقة التي تحمل المتفلسف على نبذ الجمود والثبات وطلب اليقظة. ولئن كانت هناك هفوة لهذه العبارة، فإنها ولا شك تكمن في كونها توسع آفاق الإدراك الفلسفي توسيعا تشل معه حركة العقل الجامد على النزعة الحداثية، العامل بمقتضيات عبارة الكوجيطو سواء في صيغتها الأصلية: "Je pense, donc je suis" أو في صيغتها المترجمة الشائعة: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود»، سواء في مجتمعات الحداثة الحقيقية أو في مجتمعات مرحلة ما بعد-الاستعمار-مثل المجتمع المغربي-الذي لا يزال مجتمع الحداثة يمثل قمة طموحها ومبتغى سعيها.

وإن الخطاب الفلسفي الحداثي، على عكس ما يسعى إليه طه عبد الرحمن من خلال عبارة «أنظر تجد»، وإن سَلّم بوجود جملة الأزمات

الخانقة التي أفضى إليها العمل بالعقل المجرد، يواري وراء ركام من العبارات الصناعية تشبثا قويا بالنسق الفلسفي، وكأننا به يراهن على العقلانية لإخراج الإنسانية من الورطة التي أوقعتها فيها هذه العقلانية نفسها، ويقترح نسقا أوسع لتجاوز النسق الضيق، ومزيدا من الفلسفة للانعتاق من مضايق الخطاب الفلسفي الذي يؤطر المعرفة في الحضارة المعولمة. فهذا هو حال جملة من العلماء في مجتمع الحداثة الحقيقي ممن يقرون بما أحدثته التقانة والتكنولوجيا من أعراض خطيرة، فيطالبون بالمزيد من التكنولوجنا لتخليص العالم من مشاكل التكنولوجيا؛[3] إنه ضرب من التفكير الميتافيزيقي الذي يشرأب أصحابه إلى عالم تحل فيه جميع مشاكل الإنسانية بواسطة وصفة عقلية أو نظرية علمية. وإنه تفكير يجد سنده القوي في الاعتقاد بأن ما سواه هو الفكر العدمي الهدام الذي لا يتوخى شيئا آخر سوى نقض العقل وهدم الصناعة. وبعبارة أخرى، إن هذا الفكر يشتغل بمقتضى مبدأ الثالث المرفوع ليغيب كل إمكانية أخرى عدا إمكانية إصلاح العقل بالعقل، وإصلاح النسق بالنسق الأكبر منه حجما وكما. وفي هذا نوع من التمادي في التيه، يحجب بين الإنسانية ومواجهة سؤال الأخلاق الذي يذكرها بمسؤولياتها في هذا الكون.

وأما عبارة «أنظر تجد» فهي لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيطو فحسب، بل تستشرف حلولا لمشاكل المجتمعات الحديثة خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل. وإذا كانت عبارة الكوجيطو في صيغتها الأصلية كما في صيغتها المترجمة من قبل،

---

(3) انظر:
Eugene S. Shwartz. « Overskill : The Decline of Technology in Modern Civilization », *Questioning Technology*. (London: Freedom Press 1988) 177-178.

تحث على ترسيخ ذات الإنسان وذلك بحصر وجوده في تاريخ يؤسس له هذا الإنسان ذاته بفكره[4]، فعبارة «أنظر تجد» تدعو هذا الإنسان إلى فتح باب التأمل في التاريخ الذي صار عدما بمقتضى الفكر القائم على الكوجيطو أو على «أنا أفكر، إذن فأنا موجود»، والذي هو في حقيقة الأمر يفيد: «أنا معدوم حتى أفكر». وإذا كانت عبارة الكوجيطو القائمة على «الذات والفكر والوجود» تستبطن القول بالقدرة على تجريد الفكر من عوالق العالم الحسي، فلفظة «النظر» في عبارة «أنظر تجد» تذكر باستحالة الفكر النظري بعيدا عن النظر في عالم الحس المحيط بالإنسان. فالعقل لا يخرج من الوجود ليؤسس لفكرة مجردة عن هذا الوجود، وإنما ينطلق من النظر في الموجود المعطى ليبني تصورا عن وجود ممكن. ولعل آفة العقلانية القائمة على الكوجيطو الأصلي تكمن في الاكتفاء بهذا الوجود المجرد الممكن بعد عدْم الوجود الحقيقي؛ الاكتفاء بصورة عن هذا العالم والقول بمطابقة صورة الشيء لحقيقة الشيء. ولعل النظر وسيلة من وسائل فتح العالم المتصور والصناعي على العالم الحقيقي.

ولن تبرز للقارئ العربي قيمة لفظة «النظر» في المجال التداولي العربي والإسلامي إلا بالإحالة على مدى الإحساس القوي بضرورتها وبالافتقار إليها في المجال التداولي الحداثي. يقول «هنري دفيد ثورو» في كتابه القيم Walden: «ليس هناك منهج أو نظام من الممكن

---

(4) لقد جاءت النزعة التي تعرف بـ "humanism" تستحث الإنسان على طلب فرض الذات الإنسانية التي طالما ظلت تعاني من القهر تحت سلطة الذات الإلهية المجسمة في سلطة الكنيسة خلال القرون الوسطى الغربية. وهكذا ارتبط تحقيق الذات بالتخلص من الإله والثورة عليه. وليس لعبارة «ثورة العقل» معنى آخر سوى معنى الثورة على الآلهة التي كانت وفق الأساطير المؤسسة للفكر الغربي تستحوذ على المعرفة.

الاستغناء به عن ضرورة اليقظة الدائمة. فما عسى أن يكون درس في التاريخ أو في الفلسفة أو الشعر، مهما انتقي بعناية فائقة، وما عسى أن تكون خير صحبة، أو أكثر الأنماط غرابة، في مقابل عادة **النظر** الدائم في الشيء المرئي؟ فهل تريد أن تكون قارئا، أو مجرد طالب علم، أم تريد أن تكون **ناظرا** "a seer"؟» (التسويد من عندنا)[5] فلما أيقن «ثورو» أن العقل الغربي الحديث ينزع نحو الثبات والخمول داخل عوالم الفكر والفن والصناعة المجردة، أخذ على عاتقه مهمة إيقاظ هذا الفكر وتنبيهه إلى ضرورة النظر في العالم الحسي المتجدد باستمرار، هذا العالم الذي لا يعرف التراكم، أو إن شئت قلت العالم الذي تتجلى فيه «الشمس العتيقة كل صباح في حلة جديدة».[6]

وفي السياق نفسه، وفي إطار محاولات العلماء في الغرب بلوغ صياغة جديدة وفعالة للكوجيطو طمعا في الخروج من مآزق الحداثة، يتحدث «كابرا» في كتابه عن *الطاوية والفيزياء* عن الفرق بين المعرفة "knowledge" وبين النظر "seeing" مشيرا إلى ما أحرزه المتصوفة البوذيون في اعتقاده من نجاح في ردم الهوة الفاصلة بين الحقلين: «إن البوذيين-الزين (zen) يقولون بضرورة استعمال الإصبع للإشارة إلى القمر، لكنهم في الوقت نفسه يدعون إلى عدم الاهتمام بهذا الإصبع متى تم التعرف على القمر».[7]

---

(5) Henry David Thoreau. *Walden and Civil Disobedience*. Ed. By Owen Thomas (New York: W.W. Norton, 1966) p. 75.

(6) يعبر شيكسبير عن هذا المعنى في قصيدة: "Why is my Verse so Barren of New Pride" قائلا: For as the sun is daily new and old. كما يعبر يوسف إسلام (Cat Stevens سابقا) عن نفس المعنى في إحدى روائع الفن العالمي المتأمل قائلا: Morning has broken like the first morning.

(7) Fritjof Capra. *The Tao of Physics* (London: Flamingo, 1992) p. 35.

وأما «كينيث وايث» الذي يعمل على إخراج العقل من ضيق التاريخ الغربي إلى سعة الأرض المنتشرة، فينشد الخروج من المعرفة المجردة "savoir" نحو معرفة تعين على النظر "savoir voir"، ثم نحو النظر في الشيء الماثل أمام العين "ça-voir".[8]

وليس الغرض من الإشارة إلى هذه التجارب الغربية هو التقصي والتتبع؛ فالأمر متعذر على تقدير أننا كنا نطمح فعلا إلى ذلك، نظرا لوفرة المشاريع التي يتوسل أصحابها في الغرب بـ«النظر» طمعا في الخروج من أسر المعرفة المجردة. ولقد كان غرضنا من هذه الإشارات الخفيفة هو التأكيد على أن طه عبد الرحمن لا ينطلق من أرضية ما قبل حداثية حين يدعو إلى إعمال النظر، بل يصدر عن قناعة يشترك فيها مع أناس اشتغلوا بأدوات العقلانية الحداثية إلى أقصى حدود الإمكان.

ولن ينكر فضل الكوجيطو في إخراج العقل من طور التأمل إلى مجال الفعل و الحركة إلا مكابر جاحد. إن عبارة «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» تؤسس لعقلانية بناءة تمد الإنسان بذكاء صناعي ومهارات تركيبية تسعفه في بناء الأنساق التصورية والأشكال الهندسية والمعمارية اللازمة لدفع الإحساس بالوحشة في الطبيعة ولمّ ما تشتت منها وطيّ ما انتشر وتبعثر. ولكن التنويه بالكوجيطو ووصفه بأنه منهج في التركيب والبناء يجب ألاّ يحول بيننا وأوجه الاعتراض العديدة التي وردت ولا تزال ترد على منهجه في البناء طلبا لترسيخ ذات الإنسان.

نعم. . .حقيقة إن المنهج التركيبي الصناعي أفضى في الحضارة الغربية الحديثة إلى تطوير قدرات هائلة على البناء، لكن التاريخ أثبت أن هذه القدرة على البناء هي في حد ذاتها قدرة على الهدم. فبقدر

---

(8) Kenneth White. *L'Esprit nomade* (Paris: Grasset, 1987).

قدرتك على التعمير تكون قدرتك على التدمير. لقد درجنا على مقارنة إنجازات الشعوب «البدائية» بإنجازات الحضارة «المتقدمة»، خالصين دائما إلى ما مفاده أن الإنسان الحديث متطور و متقدم. ولكننا لو قمنا بمقارنة حجم الدمار الذي أحدثه كل من الإنسان البدائي والإنسان الحديث--وهذا ما يجب أن يتنبه إليه الدرس التاريخي وفلسفة العمران--لوجدنا أن قدرة المحدثين على الهدم والتخريب تفوق كل تصور. إن العقل الباني للحضارة يحمل بذور فنائه في ذاته كما أثبتت الحربان العالميتان. ولعلنا بتمحيص النظر في ما يشهده العالم من كوارث تهدد الحرث والنسل، نفهم ما كان يرمي إليه «ثورو» بقوله: «كثيرون هم أولئك اللذين يكترثون بأمر الآثار التذكارية في مشارق الأرض ومغاربها-وذلك للتعرف على من شيدها. أما أنا فأتوق إلى معرفة من في تلك الأيام الخالية لم يساهم في تشييدها-من كان بعيدا عن هذه الترهات».[9] إن البناء لا يقوم بالضرورة شاهدا على العظمة والتطور والتقدم، بل ينتصب شاهدا على الفناء كما يعبر أحمد التوفيق عن ذلك في غريبة *الحسين*:

«. . . وقال فيرني:

- شاهد على ثمانية قرون، ومع ذلك فالذي يذكر به هذا الشاهد ليس هو الخلود، بل الزوال والفناء.

قالت كلود:

- نصبوها كما تنصب الخشبة الوسطى عند رفع الخيمة، والمنارات الأخرى في المدينة بمثابة أوتاد.

قال فيرني:

---

(9) Henry David Thoreau, *Walden*, p. 39.

- لعل الخيمة أغنى رمزية من الدار، لأنها مقترنة بالوجود المؤقت.

تصورت أن علال سيقول في نفسه:

- ما منعها أن تكون مسلمة؟ لعلها تخفي إسلامها؟ فإذا علال يقول:

- عجيب! حتى المسلمات لا تعرف هذه المعاني! . . .»[10]

لقد صار الحنين إلى «الخيمة»، أو إن شئت قلت الحنين إلى حياة الترحال خارج النسق الحداثي وبعيدا عن فضاء المدينة الغربية، سمة من أبرز سمات الفكر والفن والآداب في الغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر. يرى «أورتيغا إي غاسيت» Josset Ortega Y Gasset أن «هنالك قرائن عديدة تدل على أن الإنسان الأوروبي بصدد الرحيل عن الأرضية الحديثة حيث خيّم لمدة ثلاثة قرون؛ في اتجاه مخرج تاريخي آخر، بحثا عن طريقة أخرى في الوجود».[11]

ولقد أحس «نيتشه» أن إطلاق العنان للعقلانية المجردة سيقود حتما إلى الهمجية والتوحش ونتائج لن تحمد عقباها. إن عقلنة الحواس يؤدي إلى إفقارها وتعطيل وظائفها الفطرية، إلى درجة تصبح عندها العين المفتوحة لا تحسن النظر والأذن المنصتة لا تسمع. وإن تدخل العقل لبناء المعنى وإضفائه على الفن الحديث المجرد مثلا، أصبح يبرر كل منتج فني ويثمنه، مهما كان هذا المنتج مستهجنا من الحواس الفطرية. فأنت لو وقفت أمام عمل «بوييس» Joseph Beuys

---

(10) أحمد التوفيق. غريبة الحسين (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2000) ص. 329.

(11) Robert Wohl. *The Generation of 1914* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1980) p. 122.

مثلا في متحف دارمشتات Darmstadt بألمانيا، والذي هو مجرد كرسي خشبي قديم وضعت فوقه كومة من الشحم، لما وجدت أدنى متعة حسية في الوقوف أمامه. ولكنك إن لم ترد أن تصنف في عداد المتخلفين، فاجتهد لتعقلن هذا الفن كأن تقول مثلا: «آه! شيء عجيب! إن الشحم يرمز إلى الإنسانية المصابة بمرض السمنة من فرط الجلوس»؛ وهكذا تقوم بعملية طمأنة لحواسك لتقنعها بولوج منطق الفنان ودخول عالمه المجرد.

وهكذا فالعقلنة في مجال الفن كثيرا ما تتولى تبليد الحواس وتعطيلها من أجل تبرير إيديولوجية «حرية التعبير» التي هي في أعمق دلالاتها إيديولوجيا تبرر العجز عن التعبير. وإن مثال عالم الفن المجرد قد ينسحب على عوالم مختلفة مثل عالم الاقتصاد. فهب أنك استقبحت أن ترى ملايين اللترات من الحليب تسكب في مجاري التصريف في وقت يموت فيه الملايين من البشر جوعا في أماكن أخرى من العالم! أليس من الطبيعي أن تصرخ: «اللهم إنّ هذا منكر!»، لكن عملية العقلنة لهذا التصرف سترغمك على دخول عالم الاقتصاد المجرد، لتنتهي إلى تفهّم المنطق الذي يملي على الفلاح الألماني مثلا أن يلقي هذا القدر من الحليب، والفلاح الفرنسي أن يحرق هذا القدر من الخضر، والفلاح الأمريكي أن يعبث بهذا القدر من الحبوب. إن العقلنة، خاصية العقلية المجردة البانية، إذ تطلق العنان للعقل لبناء المعنى، تدخل الإنسانية في عوالم مجردة، قدر الإنسان فيها هو «الاغتراب»، كما تضمر المضرة من حيث تصرح بأنها تطلب المصلحة. ترى ماذا سيحدث لو استقل علم التسويق (marketing أو دراسة السوق كما يترجم عندنا) بذاته وتجرد عن الحس والفطرة مثلا! فلنتدبر النكتة التالية لنتصور ماذا سيحدث:

«جاء ممثل شركة لبيع الأدوية إلى رجل، فحاول أن يقنعه بجودة

الأدوية التي تصنعها شركته، حاشدا لهذا الغرض جميع أدوات التزيين البلاغي: «تفضل!خذ هذا الدواء، إنه سيسكن ألم معدتك؛ إنه دواء ناجع حقا! لكنك ربما أحسست بألم بسيط في الكبد مباشرة بعد تناوله، لكن لا تبالي! فعندي دواء ناجع في تسكين ألم الكبد؛ خذ منه جرعة أو جرعتين في اليوم؛ . . .لكن ربما قد تحس بانقباض في قلبك. هذا شيء بسيط: خذ جرعة من هذا السائل فستجد نفسك أقوى من الحصان. . .» وهكذا إلى أن أخرج بائع الدواء حبوبا فقال: «عفوا سيدي! هذا لا يصلح لك. فهذا دواء لم نجد له مرض بعد!»[12]

«هذا دواء لم نجد له مرض بعد!» ما الذي يمنع الإنسان، إن استأسره علم التسويق المجرد، من أن يخلق المرض ليبيع الدواء؟ لاشيء.

وإذا تتبعنا فكر طه عبد الرحمن وجدناه محاولة بارزة للإجابة عن أسئلة العقل الحداثي في ذروته. يقول في كتابه فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة: «ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسس العقل على ذاته، لئلا تقع في مغالطة الدور الفاسد، ولا أن تؤسس غيره عليه مما يستحق أن يكون مؤسسا له، لئلا تقع في مغالطة قلب الترتيب، لزم تكسير طوق العقل بأن نؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة»[13] وبالاستناد إلى الشواهد التي أوردناها سابقا من واقع الفلسفة الغربية نفهم مغزى حديث طه عبد الرحمن عن لزوم تكسير طوق العقل وتفادي العقلنة. لقد تنبه طه عبد الرحمن، مثلما تنبه «نيتشه» من قبل،

---

(12) صاحب هذه النكتة هو الفنان الفكاهي الساخر Rudi Carrell، الهولندي الأصل، الألماني الثقافة والجنسية.

(13) طه عبد الرحمن. **فقه الفلسفة 1**، ص. 184.

إلى قضية غاية في الأهمية، ألا وهي أن العقل لا يؤسس إلا لعالم مجرد ذي بعد واحد، تضيق بالضرورة مساحة الوجود والعيش فيه؛ وأن العقلنة هي ضرب من الخطابة التبريرية التزيينية لواقع الحياة في هذا العالم ذي البعد الواحد. فالمقصود بتكسير طوق العقل هو فتح عالم الصناعة والأنساق والطيّ على عالم الطبيعة واللغة والانتشار، حتى يتمكن الإنسان من استرداد أبعاده الكونية؛ كما أن المقصود من تفادي العقلنة هو التنبيه إلى خطورة الذكاء الفلسفي النسقي الذي يملك أن يصبغ المعنى على ما ليس له معنى، حتى على أكثر التصرفات والأشكال ابتعادا عن الطبيعة والفطرة؛ وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بآفة «تسييب العقل».

ويقول طه عبد الرحمن في سياق نقده للفلسفة الخالصة، وفي انسجام تام مع دعوته إلى «النظر»، بضرورة فتح «النسق على القصص» و«المتحقق على المشتبه» و«الموجود على المعدوم».[14] وبهذا يؤكد تأكيدا واضحا أن المطلوب ليس هو الارتماء في عالم القصص، ولا التشدق بالمشتبه، ولا التنطع إلى المعدوم؛ بل المطلوب عنده هو فتح عالم الأنساق التي تجعل العالم محط إدراك وتصور عقليين محضين، على عالم اللغة الذي يتعذر فيه الطمع في عبارة شافية تحد ماهية الكون الشاسع المتحرك. كما أن طه عبد الرحمن بدعوته هذه إنما يطلب فتح عالم الحركة المؤسسة على اليقين الرياضي على عالم التأمل فيما تعذرت الإحاطة به.

وإن الوقوف عند حدود القول بلزوم فتح عالم الحركة على التأمل لا ينهض بالضرورة شاهدا على أن طه عبد الرحمن لم يسقط في أسر

---

(14) طه عبد الرحمن. «أسطورة الفلسفة الخالصة»، في *La Raison et la question des limites* (الدار البيضاء: le Fennec، 1997) ص. 81-102.

الأفلاطونية الجرمانية المحدثة التي لا تترك للعقل أكثر من خيارين: إما الإطلاق الميتافيزيقي للعلم والتقنية والحركة، وإما الروحانية الحلولية القائمة على الاعتقاد في إمكانية حلول الذات الإلهية في الذات الإنسانية وفي الطبيعة.[15] ويحق لسائل أن يسأل: «أليست الدعوة إلى النظر وإلى تكسير طوق النسق الحداثي المرسخ للذات الإنسانية مجرد نزعة ارتدادية عن العقل، الغرض منها هو تكبيل حركة الإنسان في الطبيعة وإخضاعه لاستبداد القوى الظلامية المؤلهة للبقر والحجر؟»

من التأمل النظري إلى الفعل التعبدي:

إذا صح أن مجمل المحاولات الغربية لتكسير طوق العقل لا تفضي سوى إلى تأليه الطبيعة أو البقرة، فهذا مرده إلى ثنائية العقل الذي رسم طريق التفلسف في الغرب. فلما كان هذا العقل يقسم الواقع إلى فوضى ونظام، إلى عرض وجوهر، ألزم المتفلسف بالبحث عن نسق طوباوي لا حصة للعرض والفوضى فيه. أو بمعنى آخر، لقد جعل مقصده من التفلسف هو تغيير العالم والانتقال به من الوضع الطبيعي إلى وضع مثالي يتحكم فيه الإنسان في الواقع تحكما يشبه تحكم الله في الكون. وهكذا يصبح العمل على ترسيخ الذات الإنسانية وفق مبادئ فلسفة تغيير العالم يضمر نكران الذات الإلهية ليسقط في إحدى الآفتين: إما آفة الجحود وإما آفة الحلول.

---

(15) يذهب أبو يعرب المرزوقي في معرض قراءاته المعمقة في العولمة وفي شروط نهوض العرب والمسلمين إلى التنبيه من أخطار وقوع المثقف العربي المسلم في أسر هذه الأفلاطونية الجرمانية المحدثة، ويوضح كيف أن النبوة الخاتمة تمثل المخرج من هذه الأرجحة. انظر مثلا: أبو يعرب المرزوقي. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة** (بيروت: دار الطليعة، 1999). ثم: أبو يعرب المرزوقي. **شروط نهضة العرب و المسلمين** (دمشق: دار الفكر، 2001).

ولكن طه عبد الرحمن حين يتحدث عن تكسير طوق العقل، فإنه يصدر عن مرجعية غير المرجعية الفلسفية الغربية، ويتوسل بمنهج غير المنهج العقلي الغربي. فتكسير طوق العقل، كما يتضح جليا في *سؤال الأخلاق*، لا يفيد بأي حال من الأحوال العزوف عن الاشتغال بالعقل أو تعطيله، كما أنه لا يفيد الاعتراض المطلق على ترسيخ الذات الإنسانية. وباختصار شديد، إن مشروع طه عبد الرحمن المصحح للحداثة هو مشروع تذكيري، ينبه بالشواهد المفحمة إلى أن تكسير طوق العقل ضروري من أجل طلب التأييد والتسديد لهذا العقل من قوة ليست من جنس قوته، وأن ترسيخ الذات الإنسانية يحتاج إلى تحصيل المعية الإلهية.

وتبدو بعض الألفاظ مثل «التسديد» و«التأييد»،على بساطتها، أكثر من غيرها باعثة على التساؤل. وأما حين ترد في عبارات من مثل «العقل المسدد» و«العقل المؤيد»، فإنها تكون باعثة على التحفظ. إن استجلاء حقيقة هذه الكلمات يقتضي منا قراءة جديدة للتاريخ ولعلم الإنسان. لقد درجت الشعوب التي يطلق عليها اسم «الشعوب البدائية» على القيام بطقوس وشعائر متنوعة لا حصر لها، قبل الشروع في الصيد مثلا. فمن هذه الشعوب من يرقص في دائرة، ومنها من يرتدي أقنعة، ومنها من يتقمص دور الأشباح... فعلى ظاهر اختلاف الأشكال والممارسات، تعيّن هذه الشواهد من التاريخ ومن واقع الإنسان ثابتا مركوزا في الفطرة الإنسانية. فالإنسان بفطرته يتوسل بالطقوس التعبدية ليطلب التأييد في الفعل والتسديد في القصد من قوى غيبية، أشباحا كانت أو أرواحا. ومهما اجتهدت القراءات الحداثية الغربية في رد هذه الممارسة إلى عهود ما قبل تاريخ الإنسانية، تدل بعض الشواهد دلالة قطعية على أن الإنسان الفطري كان أكثر تأييدا في الفعل وأكثر تسديدا في القصد من إنسان الحداثة. فلو تأملنا تاريخ الولايات المتحدة

الأمريكية، لوجدنا من الأمثلة ما يكفي لتقريب ذلك خير تقريب. كان الهنود الحمر لا يباشرون الصيد إلا بعد رقصات تعبدية، وقد يصل الأمر ببعضهم إلى حد طلب السماح من الحيوان قبل متابعته. وتثبت الدراسات التاريخية أن الهنود الحمر كانوا لا يصطادون أكثر مما يحتاجون من الجاموس مثلا. أما الرجل الأبيض، المشبع بروح النهضة والحاصل على تأييد العقل المجرد، فقد جعل من صيد الجاموس رياضة، فأباح لنفسه قتل الآلاف من هذا الحيوان في اليوم الواحد. ولا تزال كتب التاريخ تحتفظ بأسماء «الأبطال» في هذا المجال، وما يزال الإنسان الحداثي إلى حد الآن يعبث بثروات الأرض، مثله في ذلك مثل من «يشرب حساءه بمغرفة»،[16] يحرق ويبدد مواد أولية لا تعوض، من أجل متعة فانية، في غياب التسديد والتأييد من خارج نسق العقل الحداثي.[17]

ونحسب أن طه عبد الرحمن حين يتحدث عن التأييد والتسديد، إنما يزكي النزوع الفطري نحو العمل التعبدي. يقول في كتابه عن *سؤال الأخلاق*: «وإذا ثبت أن ترك العمل بمبدأ السيادة مقرون بالطاعة الفعلية لسيد الكون، ثبت أيضا أن الوصف الأول القادر على تقويم مسار النظام العلمي-التقني ليس هو التعقل الواقف عند حدود النظر، وإنما هو على الحقيقة «التخلق» الداخل في حدود العمل الحي، أي،

---

(16) لقد صارت هذه العبارة تجري مجرى المثل في اللغة الأنجليزية:
"to eat one's soup with a ladle".

(17) في معرض حديثه عن ضرورة تكسير طوق التفاهة في الثقافة الأمريكية، يتحدث نورمان كوروين قائلا: «لن تعرف أوضاعنا تغييرا يذكر، إلا إذا أعطينا هوميروس نفس القدر من الاهتمام الذي نوليه للشؤون الاقتصادية». وبهذا يشير إلى أن تكسير طوق الشيء لن يكون أبدا بالاعتماد على العقل الذي أنتج هذا الشيء.
Norman Corwin. *Trivializing America: the Triumph of Mediocrity* (New Jersey: Lyle Stuart Inc 1983) p. 283. "Nothing basic will change until Homer is given equal time with Home Economics...".

على ما ذكر، العمل التعبدي؛ فالتخلق إذن عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها.»[18] وبهذه العبارات يجدد طه عبد الرحمن ما قد أخلقه النسيان في الخطاب العربي والإسلامي من قدرة على التفلسف والاستيعاب، فيواجه الحداثة بسؤال الأخلاق. فبعد أن تنبه إلى أن المعرفة النسقية هي معرفة تدعي الإحاطة وتؤسس للتاريخ المطلق والفعل والحركة المطلقين عملا بمقتضى مبدأ التأليه ومبدأ السيادة، عمد طه عبد الرحمن إلى اقتراح النظر وسيلة لتكسير طوق هذه النسقية المحيطة. فالنظر والتأمل في الأشياء الموجودة يستتبع التسليم باستحالة الإيجاد من عدم، وهكذا يفتح أمام العقل باب التعبد. أما ترى أن اللغات اللاتينية نفسها تشتق لفظة «تأمل» /contemplate) (contempler من «المعبد» (temple)! فمتى ما وصل العقل إلى مرتبة العبادة، طمع في تحصيل المعية الإلهية أثناء سعيه من أجل ترسيخ الذات الإنسانية. فصارت حركة الإنسان في الكون، بفضل العبادة، امتدادا لتأمله في العالم الحسي الطبيعي، وصارت الحسيات عنده معابر للعقليات. فالعبادة همزة وصل بين النظر والفعل. أما ترى أن الإسلام يشترط في الصلاة أن تكون ناهية عن الفحشاء والمنكر، أن يكون لها امتداد في عالم الحركة! أما ترى أن الانتشار في الأرض أمر يتوقف على قضاء الصلاة![19]

---

(18) طه عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000) ص. 133.

(19) وهذا معنى قوله تعالى في سورة الجمعة: «يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع. ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون».

وساهم طه عبد الرحمن، بفضل قدرته الفائقة على الاستشكال، في توسيع الفضاء الفلسفي الحداثي ليشمل مواضيع طالما أثار الخوض فيها اشمئزاز المنتسبين إلى الفلسفة والعلم. إن كفاءته البارزة على التفلسف وقدرته العلمية على التحكم في الخطاب الحداثي، مكنّتاه من إبراز الحقائق الدينية البديهية إبرازا يسهل معه فهمها على ضوء ما استجد من إشكاليات في الفضاء الحضاري العالمي. فهكذا يبرز لنا *سؤال الأخلاق* أهمية العبادة وقيمتها، لا بالنسبة للمجتمعات العابدة أصلا فحسب، ولكن أيضا في سياق سعي الحداثيين الحثيث من أجل تكسير طوق العقل والنسق والخطاب. ولقد ظلت الايبستيمولوجيات التحررية (epistemologies of liberation) على امتداد القرن العشرين تصطدم بحاجز منيع يحول بينها و التأسيس العقلي لما لا سبيل إلى تأسيسه على العقل، ولعلنا بالنظر إلى تخبط أصحاب هذه الدعوات إلى التحرر نفهم معنى قوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون». إن تكسير طوق العقل لن يكون إلا فعلا تعبديا سجوديا.[20]

---

(20) يقف الدارس على ضرورة العبادة بعد معاينته لتخبط المجتمع الحديث في دروب العبث. فخلال «موكب الحب» (Love Parade) لسنة 2000 بمدينة برلين، رفع المتظاهرون المطالبون بالحرية الجنسية لافتات كتب عليها كلام في حق الله عز وجل يستحيي المرء من ترجمته: «. . .». فبعد أن حصل الإنسان على جميع أشكال الحرية الجنسية، لم يستطع التخلص من إحساسه الدفين بالحرج الذي مصدره قوة غير قوة البشر التي يمكن أن يتحداها، فصار الآن وكأنه يطلب تحدي الله بعد أن تنكر له، أو كأننا به يعلن عن صنعه لإله جديد وفق تصوره هو، أي تصور هذا الإنسان. إنه يريد أن يتخذ إلهه هواه. لقد بلغ التيه وفقدان الوجهة ببعض الغربيين درجة من العبث لا يضاهيها عبث. يحكي الشاعر «العظيم» لدى أبناء جيله Allen Ginsberg في سيرته الذاتية كيف كان يمارس الجنس مع أبيه وأخيه في نفس الآن. ولو علمت من هو هذا الإنسان بالنسبة لجيل بأكمله لأيقنت بأن الغرب استنفذ أغراضه.

من الظواهر التي تستحق الذكر في هذا السياق ظاهرة جديدة تشهدها الولايات

ويعيّن طه عبد الرحمن ثابتا من الثوابت التي تجعل النقد الإسلامي للحداثة نقدا يتميز عن النقد ما بعد الحداثي التفكيكي، كما يجلو غبش التصور لحقيقة التفلسف والتحضر وفق مقتضيات الإسلام، وذلك حين يجعل من تحصيل المعية الإلهية شرطا من شروط ترسيخ الذات الإنسانية. على خلاف كبير مع العقل الثنائي الذي يحصر فعل التفلسف في البحث عن إمكانية بسط النسق العقلي على الوجود، وبسط عالم الصناعة على الطبيعة-وهذا ما يفضي إلى ما نصطلح عليه بـ«فلسفة التغيير»، تغيير العالم-يوجه العقل الناظر العابد فعل التفلسف وجهة «التعمير». إذا كان العقل الحداثي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية يبدع الآلة ليجيب عن السؤال الذي مفاده: «كيف نغيّر العالم؟» فإن العقل الناظر العابد يبدع الآلة بغرض الجواب عن السؤال الذي مفاده: «كيف نعمّر الأرض؟» وشتان بين هذا الفعل الفلسفي وذاك! إن الطمع في تغيير العالم المتحرك الذي لا يعرف الثبات يؤسس لنظام علمي-تقني لا يكاد يقف عند غاية حتى تبرز الحاجة إلى غاية جديدة. وأما الطمع في تعمير الأرض فيؤسس لنظام علمي-تقني تنتهي

= المتحدة، قبلة الإبداع في مجال الوهم والعبث: إنها ظاهرة "Temptation Island" (جزيرة الإغراء). يذهب الزوج وزوجته إلى هذه الجزيرة حيث يوجد عدد كبير من الشباب ليختبرا مدى مقاومتهما لإغراء هؤلاء الشبان والشابات الفتانين. وبعد مرور فترة من الزمن، يلتقيان مجددا فيحكي كل منهما متأسفا كيف وقع ضحية الإغراء. وتتولى مهمة الترويج لهذا المكان جهات إعلامية «محترمة». أليست هذه الظاهرة عبارة عن ظاهرة «زنا مقنعة»؟ لماذا لا يقوى معاصرونا على مواجهة سؤال الأخلاق مواجهة صريحة؟ فهب أن شركة إعلامية مثل هذه الشركة كانت توفر كذا من منصب شغل، فهل نسلم بضرورتها لهذا الغرض ونتركها تفعل في المجتمع ما يفعل المرض الخبيث في الجسم؟ وهل نتذرع بالحديث عن التنمية لإخفاء سؤال الأخلاق؟ هذه أسئلة جوهرية لا بد على الفيلسوف عندنا أن يبحث لها عن أجوبة.

غايته عند تحقق المتعة والاستقرار. يقول طه عبد الرحمن منتقدا التفلسف الطامع في تغيير العالم إنه تفلسف يفضي إلى نظام علمي-تقني يطلب تمام السيادة أو «أن يجعل الإنسان الكل ممكنا ويتمكن من ناصية الكل»؛[21] أما الطمع في التعمير فيفضي، في اعتقادنا، إلى نظام علمي-تقني يطلب التمكن في المكان المتحيز في الكون، لا التمكن من الكون.

وما أحوج الفكر المجدد في العالم العربي والإسلامي إلى التنبه إلى الفرق بين المنحيين في التفلسف: منحى «التغيير» ومنحى «التعمير». فلما كان العقل الحداثي عقلا يسعى إلى تغيير العالم طمعا في بلوغ عالم مجرد بديل، زجّ هذا العقل بالإنسان في عالم الاغتراب الميتافيزيقي، وطرد المتعة من اللحظة الحالية نحو الأزمنة الآتية. وهكذا صارت الحياة في العالم الطبيعي المعطى مجرد مرحلة انتقالية، في انتظار الحياة الحقيقية المجردة التي ينتظر أن تحل فيها معضلات الوجود بفضل نسق عقلي كلي مطلق وتقنية صناعية كاملة. ولقد كان من نتائج البحث عن الكمال النسقي والتحكم الصناعي أن تراكمت منذ عصر النهضة الأوربية خبرات ومهارات ذهنية عقلية وصناعية لا سبيل إلى إنكار أن العالم لم يشهد لها مثيلا في فترة من فترات التاريخ السابقة. ولكن هذه التراكمات صارت حجبا تصرف الإنسان الحديث عن التنبه إلى إمكانات التنعم في العالم الحسي الطبيعي. بل صار اشتغال المتفلسفة بمقتضيات التغيير يدفع النعمة دفعا ليحصل النقمة تحصيلا، كما يبدو ذلك جليا من خلال مقولة الغزو البيولوجي (Bio-invasion)، وهي مقولة تفيد أن الإفراط في المضادات الحيوية يوسع ساحة الوجود الاصطناعي ويضيق ساحة الوجود الطبيعي؛ فالجراثيم

---

(21) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص. 115.

المطرودة لا تفنى، بل تستعد على الهامش للغزو، وحين عودتها تجد الجسد عديم المناعة، فتفعل فيه ما يفعل الإنسان بعدوه.

إن حركات التجديد والإصلاح، سواء في العالم العربي الإسلامي أو في الغرب ذاته، حين تشتغل بمقتضيات فلسفة التغيير لتقترح البديل للنّظام العالمي الحديث، فإنها لا تملك في أحسن الأحوال إلا أن تقترح شيئا جديدا محل شيء قديم، أن تنزع القداسة عن الشيء المصنوع من البلاستيك لتصبغ هذه القداسة على الشيء المصنوع من الخشب، كما هو الحال بالنسبة للبديل الإيكولوجي، وأن تنزع القداسة عن الرجل لتصبغها على المرأة، كما هو الحال بالنسبة للحركة النسائية التحررية، وأن تنزع القداسة عن الغرب لتصبغها على الآخرين، كما هو الحال بالنسبة لمثقفي مجتمعات ما بعد الاستعمار، أو أن تجتهد من أجل استبدال تقنية بتقنية أقوى منها، كما هو الحال بالنسبة للذهنية «العلموية». . . وهكذا، بقدر ما تقترح هذه الحركات بدائل، تزيد انغماسا في تاريخ العقل الحداثي الغربي العامل بمقتضيات فلسفة التغيير.

إن الحل الحقيقي يكمن في تحرير فعل التفلسف من الطمع في تغيير العالم، ثم توجيه هذا الفعل وجهة التعمير. فلكون العقل الطامع في التعمير موصول الدلالة بالعالم الحسي، يؤمن بإمكانية التمتع والتنعم والاستقرار في هذا الكون، يشتغل هذا العقل بمقتضى مبدأ «الاقتصاد في السعي» والاقتصاد في الوسائل. وهكذا ينتج نظاما علميا-تقنيا لا تطلب فيه الآلات والأدوات لذاتها، بل يصح معه الزهد فيها متى تحققت المتعة والاستقرار في غيابها، تماما كما يصح للإنسان أن يتجنب الدواء ما لزمته الصحة.

إن فلسفة التعمير، إذ تخرج العقل من طور التأمل والنظر إلى الحركة والإبداع ــ وهي في ذلك مثلها مثل فلسفة التغيير ــ تتميز

بكونها تضفي على الإبداعات في عالم المادة والوسائل المعنى اللازم لتخليص هذه الإبداعات من الوقوع في أسر التسلسل التراكمي العددي الكمي الذي هو تعبير عن رغبة الإنسان في تحقيق الأسرع والأبعد والأعمق والأحسن، بحثا عن عالم أمثل وفق فلسفة التغيير. وإن مصطلح «التعمير» أو «العمران» يحمل شحنة دلالية تذكر بأن موطن الحركة الإبداعية هو الفضاء المعطى، هو العالم الحسي، كما تذكر بأن الذكاء الفلسفي هو الذكاء الذي يطلب الجواب عن السؤال: «كيف تعمّر الأرض تعميرا أليق وأفضل؟» وإن فعل هذا الذكاء الفلسفي التعميري هو عملية تأثيث للعالم الحسي، لا تروم الخروج من هذا العالم. ولعل في الانتقال بالذكاء من مقصد التغيير إلى مقصد التعمير ما يجنب الإنسانية الضالة اليوم آفة التراكم التقني الآلي الذي أصبح، مع غياب الحكمة التعبدية، يهدد بتحويل النعمة إلى نقمة والاستقرار إلى قلق. إن نعمة الاكتشافات المادية والتقنية تعد بأن تتحول إلى نقمة في غياب الحكمة.

ونتخلص في نهاية هذا المقال إلى القول بأن مفاهيم طه عبد الرحمن تسعف القارئ العربي والمسلم في التحرر من قيود الإتباع و تمكّنه من التدبر في أمر الحضارة المعولمة تدبر عقل حر. وما كان لطه عبد الرحمن أن يوفق في نحت مفاهيم قوية لولا اعتماده أسلوب «التأثيل».[22] فمن مزايا المفاهيم المؤثلة عند هذا المفكر أنها ترسم

---

(22) يتناول طه عبد الرحمن مفهوم التأثيل تناول الشارح المنظر والممارس في كل من:

طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999).

طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002).

معالم فلسفة عربية إسلامية جديدة تنزل السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى، وترفع السؤال حول كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مآزق الحداثة مرتبة أعلى. وأما الجواب عن هذا السؤال المؤثل، فيكتسي صبغة «التذكير». في هذا المقال لم تتم الإحالة على مجموع أعمال طه عبد الرحمن وإنما على غيض من فيض من الكتب التي تذكر في العمق بحاجة الحداثة إلى العبادة، وعلى شرارة من حريق أضرمته في حقل فلسفة عربية إسلامية تعاني من الاستلاب.

التنمية: مطلوب لا يلحق

لقد قالت العرب قديما: «من كان دليله البوم، كان مأواه الخراب». وقال أحد الشعراء يوما:

إذا كان الغراب دليل قوم   دلهم على جيف الكلاب.

وقفت ساعة مترددا بين الإقدام على تصدير هذا البحث بهذه الأقوال وبين الإحجام عن ذلك، وقد ملت إلى التخلي عنها، ظنا مني أنه يسمج بباحث أن يورد مثل هذه اللغة في معرض أبحاثه، حتى ضاقت ساحة نفسي وأنا أتابع اللغط الصحفي حول الفرق بين «التنمية المستديمة» و«التنمية المستدامة»، فلم أجد ما هو أوصف لحال الأمة تحت سلطة الإعلام من تشبيهها بحال من اتخذ غرابا أو بوما دليلا له، فأفضى به إلى الخراب وجيف الكلاب.

التنمية: الجذور المؤسسة للمفهوم

إن مفردة التنمية، مثلها مثل جملة المفردات التي تعج بها الساحة الثقافية الإسلامية والعربية، مفردة غير ذات موضوع، ولولا أنها وضعت لترجمة مفهوم مجرد، غامض في أذهان واضعيه من الغربيين-- ناهيك عن ناقليه من العرب والمسلمين-- لما أشارت لفظة التنمية إلى شيء في واقعنا المحسوس والمعنوي، إلا إلى ما كان

مرتبطا بواقع النبات والأجسام؛ فمن المقبول أن يقول المرء عن نبتة أنها تنمو، أو عن جسم أنه ينمو، أو حتى عن المال والثروة أنهما ينموان؛ أما أن نقول بنمو الاقتصاد، أو بتنمية مستديمة، أو بتنمية الموارد البشرية وما إلى ذلك من الأسماء الغريبة، فهذا ما يخبل العقول ويفسد الأذهان ويمنعها من القراءة المتبصرة المسعفة في فهم الواقع والتنبه إلى حقائق الأمور. وإن الحديث عن التنمية تأليف يحتاج إلى تفريق ونظم يحتاج إلى نقض.

إن التنمية، كما يتحدد معناها بشكل واسع في المنابر الإعلامية اليوم، هي ما تقدم إليه الدول والشعوب فرارا من الفقر والحاجة والنقص والضمور. فخطاب التنمية يرتكز على مسلمة مضمرة فحواها أن الشيء الذي تفر إليه أفضل من الشيء الذي تفر عنه؛ ومع هذه المسلمة تنتفي الإشارة إلى إمكانية أن يكون طالب التنمية في حكم من فر من شيء ليقع في شيء. ولذلك قل ما نصادف نقدا أو بحثا يمحص مفهوم التنمية ذاته؛ فجملة الاعتراضات على خطاب ا لتنمية إنما تسعى إلى فضح ما يسكت عنه هذا الخطاب من تناقضات وعوائق في وجه تنمية الدول والشعوب الفقيرة، وكأننا بمنتقد «الخطاب التنموي» والمبشر بالتنمية يتفقان في الجوهر حول مطلوب واحد: تحقيق التنمية. وهكذا يكثر الحديث عن «التنمية العربية» و«تحقيق التنمية الشاملة» و«تحقيق تنمية مستقلة ومستديمة» وما شابه ذلك من عبارات غير ممحصة.

ومتى قدمنا النظر في المعاني على التأهب من أجل التطبيق، لاح لنا أن «التنمية» مصطلح مثل سائر المصطلحات التي تواري عزم واضعيها من الغربيين على إقرار منطق إلحاقي يضمن تبعية الشعوب والعقول المسماة متخلفة لشعوبهم وعقولهم «المتقدمة». تحكي الكاتبة «أرونداتي روي» (Arundhati Roy) عن حدث بالغ في الأهمية،

شهدته طرقات نيو ديلهي.[1] تقول إنها كانت توجد في وسط حشد من المتظاهرين يبلغ عدده خمسة آلاف شخص من المتضررين من مشروع سد «نارمادا»، وكانوا يطلبون التحدث إلى رئيس البنك الدولي، المدعم لهذا المشروع. وبعد مدة من الانتظار، خرج الرئيس على هذا الحشد الغفير من الناس «مثلما يخرج ملك أبيض» وقال: «سأدرس حالة كل واحد منكم على حدة». وعندها علت أصوات المتظاهرين: «لكن من تكون أنت حتى تتحكم في مصيرنا نحن؟ من خولك الحق لتحدد مصير أراضينا وأنهارنا؟» وتستنتج الكاتبة من هذا الحدث كيف أن رئيس البنك الدولي يتمتع في الهند بسلطة أكبر من سلطة كثير من الوزراء. وتضيف بأن هناك تحالفا بين العالم الغربي وبين النخبة في العالم الثالث من أجل امتلاك الموارد، حتى يتم الإبقاء على النموذج الغربي في التنمية.

لقد وضعت «روي» يدها على مكمن الداء. فليس من قبيل التفظيع للأمور ولا التفخيم لها القول بأن مصطلح التنمية يشف عن نموذج واحد في الكسب والربح والاقتصاد، نموذج أريد له أن يبلغ مرتبة العالمية والكونية والكلية حتى يضمن لأصحابه حق التدخل في شؤون العالمين، وذلك تماما مثلما كانت لفظة «الحضارة» في يوم من الأيام مجرد ستار يختبئ وراءه الاستعمار ليبرر تدخله العسكري في فضاءات حضارية أخرى.

والحاصل أنه يعسر إيجاد ألفاظ مقابلة للألفاظ المستعملة في المجال التداولي الغربي مثل لفظة "Développement"

---

(1) Arundhati Roy, "Défaire le développement, sauver le climat", Défaire le développement, refaire le monde. L'Ecologiste, numéro spécial (Hiver 2001) n°6 volume2, N°4, P7.

و"Development" و"Entwicklung". فهذه اللفظة في مجالها اللغوي، فرنسيا كان أو إنجليزيا أو ألمانيا، تتحدد في الأصل بالتقابل مع لفظة أخرى: "Envelopment" و"Enveloppement" و"Einwicklung"، وهي لفظة تفيد معنى القبض واللف والتغطية والتطويق. فمتى وعينا علاقة التقابل هذه، بدا لنا أن خير ما نترجم به معنى هذه اللفظة هو «البسط» و«الانبساط» و«الانتشار» و«التوسع».

ولقد كان مطلوب التنمية ولا يزال هو التوسع في استخراج المواد الأولية توسعا متهالكا لا مقصد يسدده ولا روح توقفه. يقول «راسل مينز» Russell Means في معرض المقارنة بين الرجل الأبيض والهندي الأحمر: «قد يقول لك مضارب عقاري، مثلا، أنه ينمي قطعة أرضية وهو يفتحها ليقتلع الحصى منها؛ فالتنمية هنا لا تعني شيئا آخر سوى الهدم الشامل والمستمر، بما في ذلك نقل الأرض من مكانها. ولكن المنطق الأوربي لا يهمه إلا أن يضمن بهذا الهدم ربح بعض الأطنان من الحصى التي ستسعفه في «تنمية» أراض أخرى عبر بناء الطرقات. وفي النهاية، لقد أصبح الكون جميعه مفتوحا في اعتقاد الإنسان الأوربي أمام هذا النوع من الحمق».[2]

لما نزع الإنسان الغربي عن الطبيعة ما كان لها من قداسة عند الإنسان البدائي، استحل ما كان محظورا على هذا الإنسان الطبيعي فعله من إزالة للجبال وفتح لبطن الأرض وتغيير لملامح الطبيعية، فتمادى في الاستكثار من المواد الأولية والاستزادة من الخيرات الطبيعية حتى أخرجه ذلك التمادي من دائرة الاقتصاد إلى دائرة الاشتطاط. فمثل طالب التنمية وفق مقتضيات العقل الغربي، مثل من يقتلع الحصى

---

(2) Russell Means: "Fighting Words on the Future of the Earth" in Questioning Technology: A Critical Anthology. (London: Freedom press, 1988) P:74.

من جبل ليشيد طريقا، فما تزال طريقه تكبر في الحجم والطول حتى يأتي على آخر حجرة من الجبل، إذ ليس له من رادع أو مانع يحول بينه وبين هدم الجبل عن آخره. بل الأدهى والأمر هو أن دخول الإنسان في التنافس وفق هذا التصور للتنمية هو دخول في التنافس من أجل هدم الجبال، إذ أن صاحب أطول طريق مشيدة وأفسحها هو أكثرهم هدما للجبال واقتلاعا للحصى. ويمكننا أن نقيس على هذا المثال فنقول أن طلب التنمية، إذ لا يقف عند حد معلوم كما تشير لفظة التنمية ذاتها إلى ذلك، هو طلب الاستزادة في المادة المستخرجة من الطبيعة؛ وعلى قدر هذه الاستزادة، تكثر أوجه الهدم والإفقار والعبث والإفساد في الأرض.

ولما كانت التنمية مرادفة للطلب الدائم للاستزادة في الكسب المادي عبر الاستغلال للثروات الطبيعية، بات لزاما على طالب التنمية أن يسعى إلى التوسع في الفضاء جهد المستطيع، فيعمد إلى رفع الحواجز السياسية مثل الحدود الفاصلة بين الدول والأمم، وصرف الموانع الثقافية مثل الطرائق المختلفة في العيش والتصورات المتنوعة للربح والكسب والنماء. وليس من سبيل إلى رفع هذه الحواجز وصرف هذه الموانع إلا برفع التنمية إلى مكانة الكونية والعلمية اللتين لا مناص لشعوب العالم من الامتثال لهما. فتجد لسان طالب التنمية يقول: «لكل شعوب العالم الحق في أن تطلب التنمية (معرفة بالألف واللام)»، وكي تقيس كل أمة درجتها في هذه التنمية، أحدثت مؤسسات تشرف على وضع دلائل للتنمية وسلالم تصنف الدول والشعوب؛ فيكون أدناها منزلة من بلغت درجة الأمية عنده مثلا كذا من الأرقام، وأعلاها مرتبة من بلغت أعداد أجهزة الكمبيوتر عنده كذا وكذا. والواقع أنه ليس من أمر أقتل للأمم وأدحر لثقافاتها وأفتح لحدودها في وجه الطامع في الحصول على خيراتها من الاستنامة إلى

البرامج الإنمائية المجردة والسكون إلى دلائل التنمية. إن الطمع في الارتقاء على سلم التنمية المجردة يسوق الدول المسماة نامية أو في طريق النمو إلى تمكين الدول القوية من مواردها ومن ثقافاتها، ولا يزيدها إلا تبعية واجتثاثا من أرضها.

ولما كانت التنمية تنشد الاستغناء بالأشياء المادية فقط، وجب أن يكون طلبها مرادفا للبحث المستمر عن الموارد والمواد الأولية أنى وجدت. وليس إشراك الدول المستضعفة في عمليات التنمية إلا وسيلة من وسائل استدراجها لفتح حدودها في وجه من يطلبون الاستغناء أكثر بخيراتها. وهب أن هذه الدول تمكنت من تحقيق التنمية المجردة (المعرفة بالألف واللام)، ألا يعني ذلك أنها ستصبح هي بدورها في حاجة مستمرة إلى التوسع، حتى تتضارب مصالحها مع مصالح المتوسع الغربي؟ نحن نعلم أن مجرد القول بوجود نموذج للتنمية يكفي لإرغام الدول الطامعة في التنمية على الالتحاق بأرباب التنمية التحاق مسبوق بسابق ومتأخر بمتقدم. فولوج التنمية أمر محظور على من أراد الاستقلال بنفسه، ومتيسر للذين يسعون للانخراط في التنمية الوحيدة العالمية والكونية التي يقوم على أساس الاستغناء بالشيء فقط. وهب أن دولة مستضعفة حققت التنمية والتحقت فعلا بأعلى المراتب في سلم دلائل التنمية، فليس في وسع هذه الدولة إلا أن تصير جزءا لا يتجزأ من منظومة اقتصادية عالمية لا قيم فيها سوى قيم التوسع والاستغناء بالشيء. فعلى تقدير أن ذلك من الممكنات، لن يسعف مثل هذا الإنجاز العالم في الخروج من منطق الكوارث التي أفضى إليه العمل بمقتضيات التنمية المجردة؛ بل غاية ما في الأمر أن تنمية أي جهة جديدة من جهات العالم، إنما يضاعف الكارثة ويثقل كاهل الأرض أكثر ويلوث السماء والبحر أكثر فأكثر.

وما كان للمبشرين بالتنمية والعاملين على تحقيقها أن يستيقظوا من

رقدتهم وهم ساكنون لواقعها، مطمئنون لمآلاتها، لو لا أن أصوات كثيرة علت لتنبه من خطر النموذج الغربي في التنمية على البيئة. فتعداد المشاكل البيئية مثل الانحباس الحراري وارتفاع درجات الحرارة وارتفاع مستوى سطح البحر واتساع رقعة الأوزون وتلوث الأنهار واقتلاع أشجار الغابات واستنزاف الطاقات غير المتجددة وانقراض الأنواع البيولوجية واختلال النظام البيئي دفع الكثيرين من الحذاق من أصحاب النظر الثاقب إلى التساؤل: «هل التنمية هي الحل أم الأصل في المشاكل وأمها جميعا؟» وأمام هذا السؤال هرعت الجهات المسؤولة عن التنمية في العالم إلى الجواب باستبدال كلمة بكلمة أخرى، فبدل التنمية، أتوا ب«التنمية المستديمة أو المستدامة». ولئن كان ظاهر هذه الكلمات الجدة، فباطنها القدم والثبات على طريق التنمية المجردة ثم التمسك بالرغبة في التوسع والاستغناء بالشيء.

وقد يكون للتنمية أوجه تحسن بها؛ ولعل أبرز وجه لهذا الحسن هو كونها تدفع عن الإنسان «المتخلف والبدائي» آفات التأليه للطبيعة والاندهاش أمام ظواهرها إلى درجة التقديس للبقرة، فتستحثه نحو الفعل الصناعي والتقني وترفع عنه الحرج الذي يجده في استغلال ما تخفيه الأرض بين ثناياها من معادن وثروات. وبهذا تكون التنمية قد خرجت بحق بالإنسان في الحضارة المعاصرة من طور العجز أمام الطبيعة والاندهاش أمام ظواهرها ومن طور الشقاء وضنك العيش على الأرض إلى طور الرخاء والتنعم. لكن بقدر ما للتنمية أوجه تحسن بها، كذلك لها أوجه تسمج بها؛ ولعل ما يعاب على النموذج الغربي في التنمية هو افتقاره إلى ما به يقتصد في التنمية حتى تستدام النعمة وتستدفع النقمة. لقد كان خروج الإنسان من طور العجز إلى طور الفعل في الطبيعة وفق مقتضى العقل الغربي مثابة خروج من طور التأليه للطبيعة إلى طور التأليه للذات الإنسانية؛ ولذلك ترى طلاب التنمية

يبيحون للذات الإنسانية التمادي في الفعل الصناعي والتقني على حساب الطبيعة، وكأنهم المالكون لهذه الطبيعة.

ويقول أصحاب الخطاب التنموي اليوم إن التنمية المستديمة تختلف عن التنمية، لكونها تطرح سؤال البيئة وتسعى لإيجاد أنجع الأساليب وأمثلها للتخفيف من الآثار السلبية لعملية التنمية على البيئة. وهكذا يقرون ضمنيا أن للتنمية آثارا سلبية. أما وسيلتهم لدفع هذه الآثار السلبية، حتى تبقى التنمية خالصة لاتشوبها شوائب، فتبقى محط جدل ومدار نقاش. وما أكثر ما يميل أرباب المؤسسات الساهرة على شؤون التنمية إلى حصر البحث عن الحل لمشكل البيئة الخانق في حدود المسألة التقنية والحسابية! فلا يكادون يتعاهدون على الحد من استهلاك هذه المادة أو تلك، أو على خفض نسبة هذا الغاز أو ذاك، حتى ينقض بعضهم العهد، متذرعا بأن فيما تعاهد الباقون عليه ما يضر بالاقتصاد الوطني والمنافسة أو شيء آخر. وقد ترى أرباب الشركات متعددة الجنسيات يجعلون من الدفاع عن البيئة شعارا يضمن لهم الربح وتوزيع سلعهم بشكل أوسع. وحاصل الأمر أن المؤسسات الساهرة على توسيع التنمية، إذ تستشعر الحاجة لإيقاف منطق الانتحار البيئي والهدم الممنهج للطبيعة، تقف عاجزة عن كبح جماح الذات الإنسانية المتألهة، وذلك لأنها لا تطرح السؤال بمسؤولية تصل إلى حد مساءلة الجذور الفلسفية والعقدية التي تأسس عليها منطق التنمية. فأغلب الظن أن العزوف عن هذه المساءلة الجذرية للتنمية مصدره الخوف من إمكانية انتساف خطاب التنمية جملة، ومعه السلطة التي يخولها للغرب في عالم اليوم.

«لماذا يحتاج العالم إلى التنمية؟» عن هذا السؤال يجيب العقل الغربي الخاضع لسلطة المؤسسات السياسية والاقتصادية التوسعية: «يحتاج العالم إلى التنمية حتى يندحر الفقر والحاجة والمجاعة

والعري، فيضمن سكان العالم ما يكفي من ملبس ومشرب ووسط صحي مناسب لممارسة الحياة». ويسوقنا هذا الجواب إلى سؤال آخر: «فهل تتوقف التنمية ببلوغ هذه المقاصد أم أن التنمية هدف في حد ذاتها؟» فإن كانت التنمية هدفا في حد ذاتها، لن تستطيع أي قوة على الأرض إيقاف مسلسل التخريب والاستنزاف؛ فحال الطامع في تحقيق التراكم المادي وتنمية الموارد والاستكثار من ينابيع الثراء كحال المستغني بالشيء، كلما ملك شيئا أحس بالافتقار إلى الشيء الثاني، فمتى تأتى له ملك الشيء الثاني أحس بالافتقار إلى الشيء الثالث، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. ويكون وضع الإنسان الذي هذا حاله في حكم اللئيم الجشع الذي يمسك خشية الإنفاق، فلا يزال يضم الشيء إلى الشيء حتى تضيق ذراعيه عن حمل ما يجمع من أشياء. وهذه حالة نفسية لا يعالجها الاقتصاد أو علم الاقتصاد؛ وإنما يعالجها علم النفس أو الدين، أو قل ما شئت من العلوم التي تدخل في دوائرهما.

وأما إن كان الجواب حول الحاجة إلى التنمية يقر بمقاصد مذكورة كنقطة تقف عندها التنمية، فالأمر مختلف، وسيسوقنا إلى المطالبة بإيقاف التنمية، وهذا لأن العالم اليوم يملك من الخيرات ما لو وزع على ساكنته لكفتهم ملبسا ومأكلا ومشربا ومسكنا؛ فالبشرية لم تبلغ عبر التاريخ ما بلغته اليوم من درجات عالية في الغنى والثراء. إن الماشية في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها تأكل من الحبوب، وإن كانت في غنى عن ذلك، ما لو وزع على إفريقيا لمحق المجاعة محقا.[3] وقد يقول قائل: «فماذا عن الملايين من الأطفال الذين

(3) نحيل هنا على كتاب مهم في هذا المجال:
The Paradox of Plenty: Hunger in a Bountiful World. Ed. Douglas H. Boucher (Oakland, California: Food First Books, 1999).

يموتون جوعا هنا وهناك عبر العالم؟» وواضع هذا السؤال لا شك أنه غافل عن أن عدد من يتفقأون شحما هو عدد مضاعف. فليست مسألة المجاعة إلا مسألة سياسية في زمننا قبل أن تكون ذات طبيعة أخرى. ولئن تعجب فعجب أن الارتفاع في نسبة المجاعة يرافقه ارتفاع في نسبة المحاصيل الزراعية عبر العالم.

إن الكثير من مظاهر «التخلف» والركود والجمود عبر العالم تعزى إلى تحطم البنية الثقافية التي كانت منتجة للحياة ومديرة لرحى المعيشة في كثير من جهات العالم قبل تعميم النموذج الغربي في التنمية. وبناء عليه، فقد يكون من اللازم على دول العالم الثالث النامية أو السائرة في طريق النمو أن تحيد عن هذا الطريق الذي رسمها لها الغرب المستعمر، لتبحث عن طرق مخصوصة بها حتى يسهل عليها الإبداع. وهذا لن يحصل بسهولة ما لم يتم تفكيك جميع المفاهيم المجردة المقتلعة للإنسان من فضائه الأصلي، وأولها مفهوم التنمية، ثم استبدال هذه المفاهيم بأخرى قريبة يستسيغها العقل فيتحرك لها الجسد نحو الفعل الباني المتزن. وليس في الدعوة إلى إعادة نحت المفاهيم المحلية وإزالة الغبار عنها ما يفيد الانغماس في هذه المحلية انغماس المتطرف الذي لا يكاد يأبه بوجود الآخرين؛ فبالقدر الذي يجب السعي إلى إحياء المفاهيم المنتجة محليا، يجب كذلك العمل على إيجاد حقل كوني أرحب حيث يمكن لهذه المفاهيم أن تتلاقح مع المفاهيم المؤثلة في فضاء الغير الطبيعي الأصلي.

التنمية وسؤال الأخلاق في الغرب

ويتوفر الغرب على رصيد لا يستهان به من النقد للمفاهيم المجردة الغربية الصنع. وما أكثر ما يكون الغربيون أنفسهم، أو بعضهم، سباقين إلى انتقاد الغرب ممن سواهم. ولا عجب في ذلك؛

فالغرب حين يجرد مفاهيمه ليسحبها على بقية العالم، إنما يسحبها أول ما يسحبها على الفطرة الإنسانية في الغرب ذاته. لذلك نرى هذه الفطرة تنتفض من داخله طامعة في تقويمه. وفي هذا السياق، يمكننا الحديث عن جملة من الأعمال الهامة التي تناولت نقد التنمية الغربية من داخل الثقافة الغربية نفسها.

ونقتصر هنا على وجه من أبرز الوجوه التي بكّرت بنقد النموذج الغربي في التنمية؛ إنه «ثورو» صاحب كتاب «وولدن» Walden و«العصيان المدني» Civil Disobedience، وملهم أحد أعظم الواقفين في وجه الأسطورة المؤسسة لهذه التنمية في القرن العشرين: «ما هاتما غاندي».

ولقد كان بإمكان «ثورو» أن يزاول مهنة التدريس، فيكفي معاصريه من ا لأمريكيين شر ما جلبه عليهم من نقد لا يمحوه تعاقب الأعوام والسنين، كما كان يكفيه أن يواصل إنتاج أقلام الرصاص التي كان يصنعها والده، فيضمن لنفسه حياة مستقرة سهلة. لكنه بعدما أجهد نفسه فتمكن من صنع قلم للرصاص أفضل من الأقلام المتداولة آنذاك، وبعدما جاءه الأصدقاء مهنئين على هذا الفوز العظيم الذي كان لا محالة سيذر عليه الخير العميم، انصرف «ثورو» لحاله، يزاول المشي بلا انقطاع والقراءة كل حدب وصوب، وقد قال لأصدقائه إنه لن يصنع بعد اليوم قلما للرصاص، لأنه لا يجد معنى في ذلك، وأنه يكفيه ما صنعه مرة واحدة.

ليس في التركيز على سيرة «ثورو» خروج عن موضوع نقد التنمية؛ وإنما فيه رسم لمعالم الشخصية المتبرمة في المجتمع الأمريكي المنهمك في التنمية خلال القرن التاسع عشر. فـ«ثورو» لم يجد أي معنى في الانخراط في «النسيج الاقتصادي» كما كان يحاك في زمنه، ولهذا قطع الخيوط بينه وبين المجتمع لينهمك في المشي والقراءة.

فلئن وجد في المشي وسيلة إلى تقوية الإحساس بالانتماء إلى الأرض والتجول في مناكبها، فإنه وجد في القراءة وسيلة للتجول في فضاء التجريد وسماواته. وما هي إلا فترة قصيرة حتى خلع «ثورو» ربقة المجتمع كاملة ليختلي بنفسه في عالم الغابة بحثا عن التجربة الطبيعية التي هي الأصل في كل تطور حضاري واجتماع بشري.

فحديث «ثورو» عن التنمية يندرج في إطار البحث عن الأصول التي تنبني عليها الأشياء. إن الأصل في الحياة الطبيعية، كما يتجلى ذلك في حياة الحيوانات، هو أن المخلوقات لا تحتاج إلى تدفئة أجسامها إلا عبر الأكل؛ فالأكل هو الوقود الذي يمد الجسد بالطاقة اللازمة من الداخل. وأما الإنسان فيتميز عن الحيوان لكونه يتخذ النار والملبس وسيلتين للحفاظ على حرارة الجسم من الخارج. فتراه يشعل النار فيجلس حولها يستدفئ بحرارتها، حتى يصير الاستدفاء بالنار طبيعة ثانية مكتسبة، يصعب التخلص منها، كما يرتدي ألبسة تلتصق بجسمه التصاقا. ويتدرج الإنسان في استعماله للنار والملابس حتى يخرج بهذا الاستعمال عن الوظيفة الأولى المتمثلة في ضمان الحرارة من الخارج، فيبلغ به وظائف أخرى «فنية» وكمالية، فتكثر أوجه طلبه للمادة المستعملة في التدفئة وصنع الملابس بحسب تفننه في الكماليات.

فإما أن يعتدل الإنسان، فيجعل الوظيفة الفنية الكمالية تساوق الوظيفة الطبيعية؛ وإما أن يخرج عن حدود الاعتدال، فيترك الوظيفة الفنية الكمالية تستقل بذاتها حتى تصبح غاية في حد ذاتها، تزين للمرء الإقدام على الأشياء واستهلاكها بغض النظر عن الحاجة الطبيعية إليها.

ولقد كان «ثورو» يحس أن معاصريه في الحضارة الأمريكية لا يقتصدون في الملبس والمسكن والتدفئة، وأنهم يذهبون في طلب المواد الأولية لهذا الغرض إلى حد الإفراط، وكأن العقال قد انفلت من

أيديهم فصارت الوظيفة الفنية الكمالية هي التي تملي الضرورة الطبيعية وتحددها. وكان «ثورو» يقدر أن المخرج من هذا الوضع يكمن في الفلسفة بالمعنى الذي كان يصبغه على هذه الكلمة. فالفيلسوف في نظر «ثورو» أفقر الناس مظهرا وأغناهم باطنا؛ لا يأكل ولا يلبس كما يفعل معاصروه، بل يبحث عن أفضل الطرق وأقصرها وأقلها تكلفة.

فقد ينساق الحطاب مثلا، إن هو افتقر إلى الحس الفلسفي، مع منطق الربح، فيجتهد في البحث عن المسوغات للحطب المستمر لجميع أشجار الغابة، إذ أن التدفئة صارت في نظره ضربا من ضروب الفنون الكمالية التي لا تقف عند حدود إمداد الجسد بالحرارة اللازمة من الخارج. ولا يزال الإنسان يتقلب وفق منطق هذا الحطاب في نعم التدفئة من نعمة إلى نعمة حتى يخرج إلى طور الترف. وما الترف إلا نسيان الحاجة الطبيعية والشطط في طلب تلبية الحاجة المجردة. أما وإن كان للفلسفة أو لنقل للحكمة سلطة على الحطاب، فقد تراه لا يغفل لحظة واحدة أن الأصل في التدفئة هو التدفئة من الداخل، وأن ما سوى ذلك من الوسائل وجب الاقتصاد فيه. فمكانة الإنسان وفق منظور الحكمة تعلو بقدر تمكنه من الاقتصاد في الوسائل، لا بقدر استكثاره منها.

وكذلك ليس التطور وليست التنمية أن يحول المرء فصل البرد إلى فصل حار، قاطعا لهذا الغرض أشجار غابة بأكملها؛ وإنما «التطور» و«التنمية» هو أن يحقق المرء أكبر قدر من التدفئة اللازمة للجسم من الخارج بأقل تكلفة ممكنة؛ وأما أن يتفنن المرء في التمتع بالوسائل الممكنة، كأن يصطنع له بيئة ثلجية ووسطا شتويا في بيئة صحراوية، فهذا ضرب من الترف يكلف الإنسانية من الموارد الأولية ما هي في أمس الحاجة إلى ادخاره.

ونستفيد من حديث «ثورو» عن الفيلسوف أن «التنمية» وهم

وخدعة تستعمل من أجل إخراج الإنسان من حالته الطبيعية الحسية، حيث يدرك هذا الإنسان الفرق بين الضروري وما ليس ضروريا، إلى حالة مدينية حيث تستحثه الحاجة الكمالية المجردة إلى الاستزادة من الوسائل والاستكثار من الموارد حتى يحققها. فالتنمية، بالمعنى المقرر لهذه اللفظة في المجال التداولي الغربي، ليست هي ما يحسن به الخروج من طور الحالة الطبيعية إلى طور الحالة المدينية، ذلك أن تنمية وصفها أنها ترتكز على الاستزادة بلا حدود في الوسائل والموارد، لا تملك أن تدفع عن الإنسان آفات الترف وإن أسعفته في تحصيل وسائل التنعم. إن للتنمية جذورا ضاربة في الميتافيزيقا الغربية تمنعها من أن تثمر شيئا آخر سوى الترف ثم الأفول الحضاري.

وحتى يبين «ثورو» الأصول الميتافيزيقية التي ينبني عليها خطاب التنمية، يضرب للقارئ مثلا من الواقع الأمريكي الذي كان يشهد في زمنه صراعا صريحا بين ذهنيتين متباينتين إزاء التنمية: ذهنية الهندي الأحمر الطبيعي، وذهنية الرجل الأبيض المتمدن. ويقول «ثورو» إن الإنسان الطبيعي يأوي إلى خيمته فيجد فيها سكنا مثلما تجد كل الحيوانات في بيئتها الطبيعية مخابئ وأعشاشا. فالمسكن بالنسبة للإنسان في حالته الطبيعية شيء سهل المنال لا يكاد يكلف صاحبه عناء يذكر؛ فكما يبني الطائر عشه بنفسه، وكما تحفر بعض الحيوانات مخابئ لها بمخالبها، كذلك يتخذ الهندي الأحمر مثلا خيمة له تحميه من البرودة شتاء ومن الحرارة صيفا؛ ولكن الهندي الأحمر تحت سقف خيمته إنسان متخلف من وجهة نظر الإنسان الأبيض، يجب انتشاله من وسطه الطبيعي حيث يخيم، ثم استدراجه إلى مسكن قار بين حيطان منيعة ووسط مدينة مشيدة.

ولا شك أن الانتقال من العيش تحت سقف خيمة هندي أحمر إلى العيش وسط منزل في إحدى المدن حيث يحضر الماء والإنارة

وتتوفر وسائل الحياة الرغيدة، هو انتقال من وضع متخلف إلى وضع متقدم، في الظاهر على الأقل. أو إن شئت قلت إنه انتقال فيه تنمية للمجتمع وللإنسان البدائيين الطبيعيين. فقد لا يعترض على هذا الانتقال عاقل، ولا يملك الإنسان البدائي إلا أن يثمنه ويقبل بوصفه انتقالا نحو التقدم وتحقيقا للتنمية؛ إلا أن أوجه الاعتراض لا تلبث أن تفصح عن نفسها متى تنبه العقل أن لهذا الانتقال ثمنا لا مناص من تأديته. وقد يتحول هذا الاعتراض ليصير رفضا صريحا وقاطعا لهذا الضرب من التقدم والتنمية إن علم الإنسان أن الثمن هو قدر من التضحية بالوجود والحضور في الطبيعة؛ إذ قد يستلزم الحصول على منزل في مدينة أمريكية رهن حياة فرد بأكملها، بعدما كانت الخيمة لا تكلفه سوى سويعات من الجهد والعمل.

ويستفاد من هذا كله أن تكثيف الإحساس بالملكية في هذا الفضاء المديني الجديد يرافقه فقدان للإحساس بالكينونة والشعور بالوجود الطبيعي؛ وكأننا أمام تنمية عرجاء تقصر على معنى تنمية الإحساس بالكسب المادي للأشياء، أما الإحساس بالحضور في الكون، فهو في تقلص مستمر. فبعد أن كان السكن مكسبا طبيعيا، يحصل للإنسان معه إحساس بالكسب وبالوجود في آن، صار مطلبا يتقدم إليه، وصارت هنالك مسافة زمنية تفصل ما بين المتقدم وبين المتقدم إليه، بين الإنسان وبين الإحساس بملكية سكناه، هذا الإحساس الذي يشترط في تحصيله رهن زمن وجودي طبيعي. ويجب ألا ننسى بأن ثمن منزل عادي قد يعادل ثلاثين أو أربعين سنة من العمل الشاق الذي لا يوفر للإنسان أدنى أسباب التمتع بكينونته.

إن الاعتراض على هذا النمط من التنمية للشعوب المسماة بدائية هو اعتراض على الفكر الميتافيزيقي الغربي الذي يقر بأسبقية الفكر على الوجود، فيحرم الإنسان من لذة الكينونة، مؤجلا الوجود الحقيقي إلى

زمن مستقبل، زمن «الطوبى»؛ فالمذاهب الفلسفية الغربية على اختلافها الظاهر، تتفق في الباطن حول إرجاء الحياة السعيدة الكاملة إلى نقطة زمنية يعينها العقل سلفا عبر مسلسل من الاستنباط العقلي، استنباط المجهول المستقبلي من المعلوم الحاضر. ألا ترى أن الماركسية، مثلا، لا تختلف عن الديكارتية وعن الطوبوية في شيء؟ أليس القول بتحقق الحصيلة الشيوعية هو القول بتركيب مسبوق في الزمن بالطريحة والنقيض؛ أي أن الإنسانية لن تنعم بالشيوعية، مرحلة الحياة الحقيقية، إلا بعد فترة مخاض تتناطح فيها الفرضية والنقيض؟ أليس في هذا ما يدعو البشرية إلى الانتظار، تماما كما أن مقولة «أنا أفكر، إذا أنا موجود» الديكارتية، تعطل حركة الوجود الحقيقي حتى يكتمل زمن التفكير وينضج في المستقبل؟ كذلك الإنسان الطبيعي مطالب بمقتضى الفكر الغربي وما أفرزه من نماذج للتنمية أن يضحي بالوجود في فضاءه وزمنه الطبيعيين، لفائدة مدنية مثلى موعودة.

فهل نفهم من تجربة «ثورو» أن بقاء الإنسان تحت سقف خيمة الهندي الأحمر أفضل من تنمية تقدمه نحو الحالة المدينية؟ يردد «ثورو» في أكثر من مقام أن أفضل أنواع الحياة لديه هو العيش على الحدود بين عالم الغابة والبداية-البداوة من جهة، والمدينة من جهة أخرى؛ أما إن تعذر هذا النوع من الحياة، فـ«ثورو» أميل إلى الحياة الطبيعية منه إلى الحياة المدينية الاصطناعية: فإما حياة طبيعية متفتحة على عالم من الإمكانات الصناعية، وإما ارتداد ونكوص إلى الحالة الطبيعية. ولما أيقن أن التنمية وفق مقتضى تصورات معاصريه الغربيين إنما تفيد التوسع من أجل بسط نظام المدينة المجردة وأشكالها الاصطناعية على نظام الطبيعة وأشكالها، اختار «ثورو» أن يعيش تجربة «ولدن» خارج حدود المجتمع المديني وبعيدا عنه.

ولم يحي «ثورو» في وسطه الطبيعي الجديد حياة تنقل، بل اختار

الاستقرار. وقد بسط كلاما جميلا في هذا السياق مفاده أن الاستقرار في المكان هو سكون في شكل وهندسة. وقد اختار لبيته المتواضع هندسة منفتحة على الطبيعة، لا مستغلقة عليها، بحيث تكون الحياة في الداخل، في الشكل والهندسة، هي امتداد للحياة خارجهما. وكان بيته عبارة عن شكل هندسي بسيط أو بنية بسيطة أملتها الحاجة الطبيعية. وقد قرر «ثورو» أن لا يضيف بنية مركبة ومعقدة إلا إذا دعت الضرورة الطبيعية إلى ذلك، وهو يستطيع من موقعه أن يميز بين ما هو حاجة طبيعية وبين ما هو غير ذلك.

فخلاصة الأمر أن «ثورو»، وإن تقدم خطوة نحو الاستقرار، نحو البناء وفرض الهندسة العقلية على الفضاء الطبيعي، أراد لبنائه أن يظل شكلا منفتحا على الوسط الطبيعي، لا يتطور إلا من الداخل وفق مقتضيات الحاجة إلى التطور ومراعاة للحاجة إلى الوجود؛ إنه لا يروم البناء وفق مقتضيات التجريد العقلي وما يبلغه من أشكال هندسية غاية في التعقيد والكمال، كما لا يريد أن يمتثل للأشكال التي أقرها العرف الاجتماعي والموضة، وبهذا يكون قد أشار إشارة واضحة إلى النمط الذي يحسن به الخروج من طور الخيمة إلى طور الاستقرار، من طور الطبيعة إلى طور الصناعة، من طور الحس إلى طور التجريد. فلئن كان من الضروري أن يخرج الهندي الأحمر من طور الترحال والخيمة إلى طور المنزل والاستقرار، فليس من الضروري أن يكون هذا الخروج على وجه مخصوص أقره العقل الأوربي الأمريكي ذو التجربة الوجودية الفضائية المختلفة.

إن فعل التنمية متى جاء استجابة لشروط عقل مجرد وعملا بمقتضياته، أربك الإنسان في علاقته بزمنه ومكانه ولم يسعفه في تنمية الإحساس بالحضور فيهما. وبفقدان الإحساس بالحضور في الزمن والمكان الحقيقيين بالنسبة لطالب التنمية، تتقلص حظوظه في تحصيل

إمكانات الإبداع وتنفتح أمامه مذاهب الإتباع والتقليد، حتى يخرج به فعل التنمية من وضع سيئ إلى حال أسوء، لا سبيل له معه إلى الوقوف عند مقاصد الأشياء، وعندها يعيش عيشة ملؤها التسطيح. ونجد في كتاب «ثورو» أمثلة تزكي هذه المعاني التي تفيد في العمق أن شأن التنمية شأن محلي صرف ومطلب تمليه الحياة في وسط جغرافي وفترة زمنية؛ فالتنمية ليست إلا فعل مثل باقي أفعال العقل الإنساني التي يروم الإنسان من ورائها دفع مضايق الوجود في المكان والزمن. فإن كان هذا الفعل مؤطرا بمقاصد يمليها الوجود في الطبيعة أو الفطرة ، صلح واستقام ودفع عن صاحبه آفة التنطع إلى الوسائل والمكاسب؛ أما إن كان فعل التنمية فعلا لا مقصد يسدده، فهو لا شك خارج بصاحبه إلى مضمار المضرة والعبث، قاتل لحواسه، متلف لمقاييسه.

ويورد «ثورو» جملة من الأمثلة غاية في العمق والبساطة بغرض تمحيص سؤال التنمية المطلوبة لإخراج الإنسان من وسطه الطبيعي. ولعل أبرز الأمثلة هي ما يتعلق بطرائق معاصريه في اللباس. يقول «ثورو»: «إذا وضع سيد القردة في باريس قبعة المسافر فوق رأسه، رأيت جميع القردة في أمريكا يفعلون مثله»؛[4] فما يدعو لليأس والقلق في هذا التصرف هو أن اللباس بعد أن كان حاجة طبيعية، صار مسألة فنية بحته تقرر في أماكن ومدن بعيدة. وصار لفن اللباس سلطة يستحيل تجاوزها؛ فلو ذهبت عند الخياط تطلب منه لباسا معينا، لسمعت منه العبارة المتداولة: «إنهم لا يلبسون هذا الشكل أو هذا اللون اليوم».[5] إن لمثل هذه العبارة سلطة لا تقهر، سلطة تملك أن تعمي الإنسان عن الحاجة الطبيعية لتزج به في عالم الاستهلاك والتبعية. ولما كان «ثورو»

---

(4) Henry David Thoreau. Walden and Civil Disobedience. Ed. Owen Thomas (New York: W.W. Norton, 1966) p.17.

(5) Thoreau, Walden, p.16.

يمحص معاني الأشياء، فإنه يسأل عن هوية «هم» في قول الخياط «إنهم لا يلبسون هذا الشكل أو هذا اللون اليوم»؛ فيرد على سلطة هؤلاء متحديا: «من اليوم فصاعدا، أصبحوا يرتدون هذا الشكل»، الشكل الذي ارتضاه هو لنفسه انطلاقا من وسطه حيث لا يزال يميز بين الحاجة الطبيعية الفطرية إلى الأشياء وغيرها من الحاجات. ويضيف «ثورو» في قالب من الحكمة: «تجد كل جيل جديد يسخر من طرائق الجيل السابق عليه في اللبس، لكنه يصبغ نوعا من القداسة على الطرائق الجديدة».[6]

إن طالب التنمية، مثله مثل طالب اللباس، لا يأمن أن يعميه التفنن في الوسائل والمواد الأولية عن مطلوبه الطبيعي وحاجاته الأولى، فيصير في حكم من يسعى إلى تحقيق ما عند غيره في معزل عن حاجاته التي يمليها عليه الحضور في مكان وزمن معينين. وبهذا يكون طالب التنمية في أمس الحاجة إلى ما به يحقق ما هو في حاجة إليه دون أن يضطره ذلك إلى تطليق فضائه والتجرد عنه. وبعبارة أفصح، إن فعل التنمية بحسبانه اجتراحا لوسائل اصطناعية من أجل تلبية الحاجة الطبيعية، يحتاج إلى حد يقف عنده حتى لا يستقل عن مقصده هذا، فيتخذ من التطوير الصناعي هدفا ومقصدا له، حتى إذا بلغ أعلى الدرجات في فن الصناعة، افتقد مهاراته الطبيعية وخرج من حالته الطبيعية ليصير ذا بعد واحد. فطالب التنمية لا يحتاج إلى شيء احتياجه إلى الاقتصاد في الفعل الصناعي حتى يحافظ على بعده الأول الطبيعي.

ويضعنا «ثورو» أمام معادلة صعبة يحس أن معاصريه قد أخفقوا في تحقيقها: الصناعة والطبيعة في نفس الآن؛ ولعل سؤال «التنمية المستديمة» اليوم لا يتمحور في العمق سوى حول كيفية تحقيق هذه

---

(6) Thoreau, Walden, p.17.

المعادلة، بعدما عجزت «التنمية» بوصفها مفهوما يدل على حركة متواصلة غير قابلة للتوقف عن الإجابة، وإن تحايل بعضهم حتى يكسو المفهوم حلة جديدة بإضفاء نعوت جديدة على الألفاظ.

وليس في الإحالة على جوانب من فكر «ثورو» أدنى ترف فكري أو تشدق بمفكرين غرباء عن القارئ المسلم العربي، وإنما في هذه الإحالة إشارة إلى أن الإنسان عبر الثقافات المختلفة والفترات المتباعدة سيظل تؤرقه نفس الأسئلة وتقض مضجعه نفس الهموم؛ فسؤال «التنمية» كما يرد عند هذا المفكر هو نفسه السؤال الذي اعترض طريق أكثر من مفكر في فضاء الثقافة الإسلامية العربية وتاريخها. يكفي أن نجد لهذا السؤال اللغة المؤثلة التي يستسيغها العقل الإسلامي العربي حتى تحرك فيه الرغبة في صياغة الإجابة.

وباختصار، يمكننا القول بأن السؤال الذي يؤرق الفكر الغربي ممثلا في «ثورو» ومن تشيع لفكره في الثقافة الغربية منذ القرن التاسع عشر على الأقل هو كالتالي: «كيف تستحضر النعم إلى حضرة الإنسان في حضارته، دون أن يفضي هذا الاستحضار إلى الاحتضار؟» أو إن شئت قلت بلغة ابن خلدون: «كيف تخرج الأمم والشعوب من طور الترحال والبداوة إلى طور الحضارة دون أن يشكل هذا الطور الجديد «نقطة وقوف» في حياة هذه الأمم؟» وأما إن أردت التحدث بلغة الصحافة اليومية فسيكون السؤال: «كيف نحقق «التنمية» من موقعنا كعرب ومسلمين دون أن نحتاج إلى التخلي عن مقومات الشخصية الإسلامية والعربية ومرتكزاتهما؟»

مفهوم التنمية من الترجمة إلى التأثيل

لقد صادفت وأنا بصدد البحث عن جواب لسؤال التنمية كتيبا حائل اللون، سيئ الطبعة، صغير الحجم، ما كان ليشد انتباهي لولا

عنوانه الجذاب المعبر: «البركة في خدمة المؤسسة» (La Baraka au service de l'entreprise)[7]. فقد أعجبني في هذا العنوان مزج صاحبه بين شيئين متنافرين متباعدين في أذهاننا اليوم: البركة وهي لفظة تحيل على شيء يتعذر رسملته، والمؤسسة وهي تحيل على رؤوس أموال مضبوطة وقوانين صارمة. ولقد هرعت في التو واللحظة لقراءة الكتاب طلبا للمزيد من التوضيح بخصوص طبيعة العلاقة بين البركة والمقاولة، فوجدته يتمحور حول فكرة أساسية يسعى الكاتب إلى إثباتها عبر سرد سلسلة من التجارب الميدانية في مجال المقاولة. فالكاتب باختصار يعزي أسباب فشل المؤسسة في الوطن الثالثي إلى الفساد الإداري وتفشي الغش والرشوة وسيادة الفوضى والاعتباطية في التدبير في غياب البركة التي كانت تصلح بها المقاولة قبل دخول الاستعمار وتعميمه لمجموعة من القيم الحديثة المادية في الجوهر. وبعد هذا ينتقل الكاتب إلى رسم معالم هذه البركة وتحديد معناها مؤكدا على ضرورة تحصيلها من أجل ضمان نجاح المؤسسة، نجاح الفرد والجماعة.

إن مضمون الكتاب يظل، في اعتقادي، قاصرا عن إشباع رغبة القارئ في الوقوف بما فيه الكفاية عند طبيعة العلاقة بين البركة والمؤسسة. لكن الكتاب، وبغض النظر عن توفق صاحبه في التحليل والدراسة، يدشن لوعي خاص بمسألة غاية في الأهمية، فضلا عن أن صاحبه يصدر عن تجربة ميدانية. ويكفي الكتاب أهمية أن عنوانه يفتح حقلا جديدا للبحث في وسائل تحقيق التواصل بين البركة بوصفها هبة سماوية منزلة معطاة، والمؤسسة بوصفها إنجازا ماديا تقنيا متعلقا بشؤون التسيير والإدارة، وهذا شيء يدخل في صميم الحديث عن التنمية التي نحن بصدد الخوض فيها.

---

(7) Ben Rochd Er Rachid. La Baraka au service de l'entreprise (Casablanca: Déchra, 1999).

ليس نجاح المؤسسة رهينا بإتقان علم التسيير والحصول على أعلى الدرجات المدرسية أو الجامعية فيه؛ فقد يفشل المتبحر في علم المقاولة في إدارة أصغر المقاولات، وقد ينجح الجاهل بهذا العلم في تسيير أعظم المقاولات. والأمر في هذا الباب راجع إلى تحصيل البركة أو عدم تحصيلها.

ويدل الاشتقاق على أن البركة كلمة تفيد معاني الوقوف والثبات والإقامة. فقد يبرك البعير، أي يستنيخ ويتوقف؛ وسميت «البِركة» كذلك «لإقامة الماء فيها» وهي كالحوض. وبهذا المعنى تصير البركة هي الحوض الذي يحد حركة الإنسان المبدع وينتهي عنده فعله في مجال المقاولة وغيرها؛ إنها الشيء الذي يصبغ السكينة والاطمئنان على الفعل، ويضفي المعنى على الحركة، إذ ليس كل فعل مفض إلى السكينة وليست كل حركة متوفرة على معنى؛ فقد يخرج الفعل بالإنسان إلى حد القلق وقد تخرج الحركة به إلى حد العبث إن افتقد ما به يصلحان. ولعل ما يصلح به فعل الذكاء الإنساني وحركته هو شيء ليس من جنسهما، إذ أن كل إبداع على مستوى الفعل والحركة، وكل تطور لن يفضي سوى إلى فعل وحركة. ولذلك يحتاج الفعل وتحتاج الحركة إلى شيء يكتسيان به المعنى ويحصلان بواسطته السكينة والطمأنينة والتوقف.

وليس أنفع لفعل المؤسسة وأجلب له معنى من التزام صاحبها بالحدود الدينية والثقافية والجغرافية، ولعل هذه الحدود مجتمعة هي البركة التي تجعل من فعل المؤسسة فعلا ناجحا. إن شرط النجاح في الفعل، مطلق الفعل، هو أن يأتي استجابة لرغبة الإنسان وتلبية لحاجاته الأصلية لا حاجات غيره. فكلما ارتفع هذا الشرط، ارتفعت معه أسباب النجاح، ونزل الفعل الإنساني منزلة الفعل المقلد لا الفعل المبدع.

ولما كان شرط النجاح في الفعل أمرا يقتضي الوقوف عند الحاجة المحلية الذاتية لا الغيرية، كان تحصيل هذا الشرط يحتاج إلى إحساس قوي بالمكان وبالحضور فيه. ولعل هذا الإحساس هو الحد الجغرافي الذي يحيط بالفعل الإنساني ليكسبه المعنى والقوة، فيدفع عنه الضعف والعبثية. ليس على ساكن الصحراء حرج في أن يطلب الوسائل التي يخفف بها عن نفسه من وطأة الحرارة صيفا، وبمقدار؛ أما أن يجتهد في أن يحصل على ملاعب للتزحلق على الجليد، لا لشيء سوى لأن تحصيل هذا الغرض ممكن من ناحية التصور العقلي والإمكان التقني، فهذا ما يزج به في العبث. إن تحديد الغايات من إتيان الفعل يحتاج إلى حس انتماء جغرافي يحده حتى يمنعه من التسيب إلى درجة يصبح عندها الفعل أقدر على جلب المضرة منه على جلب المنفعة.

وأما فعل الانتماء الجغرافي اللازم لتسديد الفعل، فمحتاج بدوره إلى الحس الديني، إذ ليس أكثر من الدين تكريسا لوعي الإنسان بحضوره في المكان. على خلاف كبير مع الاجتهادات الفلسفية التي سعت ولا تزال تسعى لتحدد نقطة انطلاقة التاريخ، يعزز الدين إحساس هذا الإنسان بأن حضوره في المكان (كينونته) أمر سابق، وأن «عولبته» وإدخاله بواسطة العقل في «التاريخ» هو أمر مسبوق. فالحس الديني يصبغ النسبية على القراءة البعدية للحدث المتمثل في بزوغ الإنسان على سطح التاريخ، فيحرر الفعل من مقاصد الغير المتحكم أو المتسلط على هذا التاريخ.

ومتى حصل الإنسان الإحساس بنسبية التاريخ بواسطة الدين، وتقوى لديه الإحساس ببعده الجغرافي المكاني، انتقل إلى طور الثقافة ليشحذ مهاراته في تفاعل مع مكان وزمن وجوده. وتكون ثقافته بهذا المعنى هي الحوض الذي يسيج مهاراته الصناعية وإبداعاته التقنية بالمعنى. ويتجاوز هذا الحوض الثقافي القائم بدوره على الحس الديني

والجغرافي، تصبح المهارات الصناعية والتقنية هدفا في حد ذاتها، تستدرج الإنسان من تاريخه ومكانه لتزج به في عالم لا حظ له منه إلا التقليد فيه. أيعني هذا كله أن الثقافة تمثل عائقا أمام استشراف الإبداع الوافد من خارج الحوض أو البركة الثقافية الأصلية؟ طبعا لا! إن الحس الثقافي بالمعنى الذي نحن في صدد توضيحه في هذا المقام يشكل مصفاة تسعف الإنسان في التمييز بين ما هو مطلب ذاتي، فتسمح بتسربه على وجه مخصوص، وبين ما هو مطلب وهمي فتمنع دخوله. وليس في هذا القول ما يفيد استحالة التلاقح بين الثقافات المختلفة. فالثقافات، متى كانت تعبر عن تفاعل مع المحيط الجغرافي للإنسان بناء على حسه الديني المخلص له من «التاريخ المطلق» ارتقت بهذا الإنسان ارتقاء طبيعيا وأمكنها التلاقح فيما بينها، تلاقحا يغني كل واحدة منها. وأما إن افتقرت هذه الثقافات إلى ما به تميز بين المطلوب الذاتي وغيره، تعذر عليها التلاقح ولم يعد يجمعها ببعضها البعض سوى التناسخ. ومع هذا الوضع تصرف الثقافات همها إما لتكون نموذجا مجردا يحتذا به، أو لتكون مقلدا يحتذي بنموذج ثقافي مجرد. ومع هذا الوضع يتسيب المعنى المقرر للثقافة في بعدها الديني المخلص للإنسان من هيمنة «التاريخ المطلق»، وفي بعدها الجغرافي المخلص له من هيمنة النموذج المطلق.

وما ينطبق على العلاقة بين البركة والمؤسسة من قول، ينطبق بشكل أعم على العلاقة بين البركة والتنمية. إن التنمية بوصفها فعل توسع يقصد به استنقاذ الإنسانية أفرادا وقبائل وأمما، من يد البؤس والشقاء في الطبيعة، ثم الإفضاء بها إلى التنعم فيها وبواسطة ما تتيحه من وسائل وإمكانات، هي في حاجة إلى فعل مغاير لطبيعة فعلها، حتى تدفع عنها آفة التسيب، فتستديم النعمة وتستدفع النقمة.

طلب أحد الأمراء يوما من أحد جلسائه أن يحدثه قائلا: «حدثنا

عن الأعراب وضنك عيشها، حتى نتذكر النعمة التي أصبحنا فيها». ما أحوج العالم اليوم، عالم الحداثة «المثبّتة» لذات الإنسان، إلى التفاتة مثل التفاتة هذا الأمير، إلى حديث من نوع خاص يذكر العالمين بالنعم التي أصبحوا فيها مقارنة مع ما كانوا عليه من شقاء في أزمنة غير بعيدة عنا. إن للحديث وظيفة تذكيرية يحتاج إليها العالم اليوم حتى يجنب الأجيال القادمة ما يعد به منطق العولمة الاقتصادية من انتحار. ليس العالم في حاجة إلى مزيد من التوسع في الإنتاج. إن المطلع على أمور الدول الغنية اليوم، يعلم أن مشكلة معامل الإنتاج أصبحت هي إيجاد فضاء لخزن السلع المنتجة. لقد تحقق للإنسان بفضل وسائل الإنتاج وفرة في الملبس والمأكل والمشرب، كما بلّغه التوسع في التنمية مرتبة من الغنى المادي هي من الفحش والترف أقرب منها من شيء آخر. ومع هذا الغنى يتحدث عن أزمات اقتصادية هنا وهناك من داخل الغرب. ليس مصدر هذه الأزمات طبعا سوى العجز عن التوسع، وربما يكون في هذا العجز عن التوسع ما ينفع الناس وينقذهم من التهالك نحو وضع غير محمود العواقب؛ إلا أن العقل المشتغل بالتنمية، من حيث كونه تمرس على التوسع، يجتهد على مستوى الذكاء التقني والتدبير المادي لتجاوز وضع العجز، فيوسع مجالات حركته غير آبه بما يحدثه توسعه من ضرر. ولعلنا أمام هذه الأزمات في حاجة إلى حديث تذكيري يقرب إلى الأذهان أن أزمة الأرقام والنسب هي أزمة مفتعلة ناتجة عن نظرية توسعية لشؤون التنمية، وأن مقياس الحكم على الأزمات الحقيقية هو مقياس أخلاقي. فالمعتبر وفق هذا المقياس هو حجم الغنى المنتج وكيفية توزيعه على العالمين.

وكما أن التنمية تحتاج إلى حديث يذكر بالحدود التي يجب أن يقف عندها توسعها، كذلك فخطاب التنمية في حاجة إلى أن يقف من حالة النعمة التي أصبح يتخبط فيها العالم موقف شاكر. وليس من قبيل

الصدفة في شيء أن تركز الديانات على الشكر كركيزة من ركائز استدامة النعمة. فالمسيحيون مثلا يخصصون لتقديم الشكر يوما من أيام أعيادهم (Thanksgiving) والمسلمون مطالبون بنص الحديث النبوي بأن يداوموا على الشكر حتى تدوم نعمهم.[8]

إن الشكر والتذكر، على سبيل المثال، فعلان يدخلان في صميم الفعل الذي ينزل البركة، ينزل الحدود التي يستقيم داخلها فعل التنمية ويكتسب معناه؛ ولعل الفعل المطلوب لتنزيل البركة لن يكون إلا فعل عبادة، يسجل بواسطته الإنسان موقف خشوع وتواضع، حتى يدفع عنه آفات التنطع في التوسع. ففي غياب العبادة، يتمادى الإنسان في بسط نظامه في الإنتاج والربح والكسب بسط من يريد التحكم في أسباب الرزق، حيث يظن أن لا طريقة ممكنة في الاسترزاق إلا طريقته التي ارتضاها ولا أسلوب إلا أسلوبه الذي انتهجه. ولعل العولمة الاقتصادية خير تمثيل على توحيد طرائق الاسترزاق.

ويسوقنا الحديث عن توحيد طرائق الاسترزاق إلى الحديث عن التنمية وإدماج الإنسان في محيطه الاجتماعي والاقتصادي. فليس أقوى من هذا الحديث عن إعادة إدماج الإنسان في محيطه دلالة على مقصود التنمية ومبتغاها من شعوب العالم المسمى ناميا. نحن نعلم أن الأصل في الأشياء هو أن يكون الإنسان ابن بيئته، يحسن التواصل في هذه البيئة، كما يحسن التصرف والكسب اعتمادا على مهارات تعتبر حصيلة تفاعل أجيال وأجيال مع هذه البيئة. إذا كان الأمر كذلك، فما معنى أن يتحدث عن إدماج الإنسان في محيطه؟ الحاصل هو أن مجموعة من العوامل جعلت الإنسان يتجرد من بيئته ووسطه، فيفقد لغة التواصل مع

---

(8) يضيق المجال هنا لذكر الأحاديث النبوية الشريفة والآيات الكريمة حيث يقترن دوام النعمة بالشكر، وهي أحاديث وآيات تحتاج إلى وقفة تأمّل.

هذه البيئة، كما يفقد جميع المهارات اللازمة له ليكون فعالا في وسطه. ولعل أولى هذه العوامل هي المدرسة. لقد قام التدريس «المعاصر» بدور مهم في إحداث قطيعة بين الإنسان ووسطه. وقد كانت نتيجة عهود من التمدرس أن أصبحت الشعوب المتخلفة تتوفر على جيوش من الطاقات العاطلة التي هي في حاجة إلى إعادة إدماج. والقصد من إعادة الإدماج هو أن يكون على طريقة مخصوصة تحددها جهات معينة وتفتي في صلاحيتها عقول مجردة «موضوعية». والواقع أن الحديث عن إعادة الإدماج يمثل قمة في الدجل والاستخفاف بعقل الإنسان. لقد قامت الدول المتقدمة المستعمِرة «بإعادة عجن» للمجتمعات المستعمرة بعد أن تمكنت من هدم منظومات هذه الشعوب القيمية والتربوية، وهي الآن تطالبهم بالانخراط في العولمة الاقتصادية على الوجه الذي تريده، حتى تربط مصير اقتصادهم بالاقتصاد العالمي، فيسهل عليها التمكن من ينابيع الاسترزاق عندهم، وهل من حيلة للتحكم في طرائق استرزاق الإنسان أعظم من فصل هذا الإنسان عن الأرض وتجريده من المهارات الناتجة عن قرون من التفاعل معها.

ويحضرني في هذا السياق مثل حي عن أوهام التنمية وإعادة إدماج الإنسان في محيطه الاجتماعي والاقتصادي. فخلال رحلة قمت بها إلى مدينة «فجيج» في شرق المغرب قصد إعطاء محاضرة ،قام بعض الساهرين على تنظيم المحاضرة بمرافقتي عبر قصور الواحة ونخيلها. وقد استوقفني خلال تجوالي ما قاله رفيقي ونحن واقفين أمام نخلتين عن عملية التلقيح التي تجرى بين الذكر من النخل والأنثى. لقد علمت أن عملية تلقيح النخلة عملية جد معقدة تستدعي مهارة خاصة وحسا نافذا. وكم كانت دهشتي عظيمة لما علمت بأن الذي كان يقوم بهذه العملية لفائدة مجموعة كبيرة من العائلات هو شخص أعمى وافته الموت منذ فترة، فأخذت معه مهارة التلقيح. وبالمقابل، علمت من

بعض الشباب الواقف معنا أنهم لا يجهلون كل شيء عن عملية التلقيح فحسب، بل لا يميزون بين ذكر النخل وأنثاه. فقلت في نفسي: «شتان بين أعمى يتسلق النخلة ليلقحها، وبين شباب مبصر يجهل كل شيء عن النخلة». لم يحتج نظام التعليم عندنا إلى أكثر من عقدين أو ثلاثة حتى يفصل بين الإنسان والنخلة مصدر عيشه وضمان رزقه وكسبه. لقد كان للنخلة دور مركزي في حياة الإنسان في هذه الواحة، فالعلامات الدالة على ذلك كثيرة. فلا زلت تجد لكل جزء من أجزاء النخلة، حية أو ميتة، وظيفة في حياة الواحة؛ فمن النخلة يتخذون قوائم تقوم عليها بيوتهم، ومنها يصنعون كراسي يجلسون عليها، ومنها يستخرجون الثمرة التي يدخرون لمواسم الخصاص وما إلى غير ذلك. . . فكون الأعمى يقوم بأكثر الأعمال المتعلقة بالنخلة تعقدا، وكون الشباب يجهل أبسط أبجديات هذه الشجرة، هذا يدل على منعرج خطير في حياة ثقافة الواحة. ولقد تأتى لي بالفعل أن أقف على هذا المنعرج وأنا أستمع للشباب المتعلم يتحدث عن التنمية ويسأل عن إمكانيات تحصيل الدعم من طرف هذه الجمعية الأجنبية أو تلك من الجمعيات المتخصصة في تنمية المناطق مثل منطقتهم. وهيهات أن تعيد جمعيات الأرض مجتمعة للشباب العاطل حسهم المفقود والمهارات التي فوت عليهم التعليم اكتسابها في وسطهم الطبيعي. فدور الجمعيات المهتمة بشؤون التنمية يكمن في توظيف مثل هذه الطاقات بقصد ربط الاقتصاد المحلي بالاقتصاد الكوني، وهي بذلك جمعيات تكرس التبعية وتعبد الطريق أمام «فتوحات العولمة». ولذلك تجد السياسة الاقتصادية العالمية، إذ تضيق الخناق على السياسات الاقتصادية الوطنية وترغمها على الحد من المعونات، توكل أمر هذه المعونات إلى جمعيات غالبا ما تكون من العالم «المتقدم» حتى تستدرج الطامعين في التنمية إلى سوق يصعب النجاح فيه أو الخروج منه بربح دون الخضوع التام لإملاءاته.

ولقد قام الإعلام بدور كبير في تحضير المخيال في الثقافات المسماة متخلفة ليقبل بالمعنى الذي تقرر للتنمية في المجال التداولي الغربي المعاصر، وهو معنى «التنمية الاقتصادية» المجردة عن الحس الجغرافي والانتماء الثقافي والاستشراف الروحي؛ ولذلك تجد الكثير من مثقفي العالم الثالث وشعوبه يجتهدون لتحصيل ما يرفعهم درجة أو درجات في سلالم التنمية المادية، ظنا منهم أن الحصول على قدر أكبر من الدراهم ومن الآلات هو بالضرورة أنفع لهم. وقد يحتاج المرء إلى سنوات من التربية حتى يقنع الشباب المعرض لوسائل الإعلام، وخاصة الوصلات الإشهارية النافذة إلى عمق الوجدان، المحركة للشهوات، أن سياقة هذه السيارة أو ارتداء هذا الحذاء أو استعمال هذه الآلة ليس بالضرورة مفتاحا للسعادة، أو مؤشرا على التقدم. إن الصورة والرمز يساهمان بشكل واسع في حث العقول على اتخاذ النموذج الغربي مثالا على «التنمية» الناجحة. والحاصل أن «التنمية الاقتصادية» تجسد قمة الاشتغال بالمنطق المادي التراكمي والإلحاقي؛ فمقياس الحكم على التقدم وفق هذا المنطق هو مدى تحصيل الإنسان للمال، بغض النظر عن القيم الروحية المجسمة لاطمئنان الإنسان ورضاه وسكينته وتمتعه بوجوده.

وإذا كانت «التنمية الاقتصادية» هي فعل مرادف لطلب المال والاستزادة من المادة، فما أحوج هذا الفعل إلى ما يسدده حتى لا يعمي طالب التنمية عن الأبعاد الأخرى التي تكسب وجوده معنى. لقد بلغ نقد «التنمية الاقتصادية» درجة عالية من النضج عند مفكرين أمثال طه عبد الرحمن؛ ففي إشارات عميقة يتحدث هذا الفيلسوف عن «تزكية المال» و«تزكية الحال»، كما يسحب على التنمية معنى «طلب الفضل».[9] إن لهذه الممارسة التأثيلية للمفاهيم دوراً بارزاً في استعادة

(9) انظر مساهمة الأستاذ في الندوة التي نظمتها مجلة المنعطف تحت عنوان: =

الحس اللازم لاستنهاض العقل الإسلامي والعربي نحو مسؤوليته المحددة في ضرورة درء آفات العولمة الباغية. كما أن تصريف هذه المفاهيم في لغة يفهمها الآخرون كفيل بتذكيرهم بالشيء الذي به يستقيم وضع «التنمية الاقتصادية». إن مصطلح التزكية والفضل، يضفيان على المعاني المقررة للتنمية ما تحتاج إليه حتى يصبح فعل التنمية فعل عبادة يفتح أمام الإنسان إمكانات الاغتناء ويسد أمامه باب الطمع في الملكية المطلقة التي تجسدها رغبة أرباب العولمة في التمكن من أسباب الاسترزاق في العالم. فمتى انتفى بعد العبادة عن فعل التنمية ارتفعت الحدود التي يقف عندها استباحة الإنسان للطبيعة. ولعل الحديث عن «التنمية المستديمة» يشير بوضوح إلى ضرورة تحصيل ما به يتوقف الاستنزاف الأحمق لثروات الأرض. فمن العبث التمادي في تجاهل البعد الأخلاقي الديني ثم الإسرار على إيجاد حلول تقنية ورقمية وعددية وعلمية وعقلية من جنس الحلول التي قامت عليها التنمية نفسها. إن هذه الحلول لن تزيد الوضع إلا اختناقا وتعقدا وانغلاقا.

ونجمل في نهاية هذا المقال القول في شأن «التنمية» ومعايبها وما اعتبرناه كفيلا بدفع هذه المعايب.

ونأمل أن يكون قد استقر في ذهن القارئ أن التنمية كمفهوم غربي الأصل هي فعل يؤمل من وراءه عتق الإنسان من قيود الحالة الطبيعية، ثم الانطلاق في مسلسل الاستغناء بالأشياء، حتى إذا تأتى لهذا الإنسان أن يبلغ من الغنى المادي ما يكفيه لضمان التمتع، تمادى في فعل

= مستقبل الحضارة: إكراهات العولمة وإمكانات التجاوز. وقد نشرت أعمال هذه الندوة في مجلة المنعطف. طه عبد الرحمن. «الآفات الخلقية للعولمة: كيف يمكن درؤها؟» مستقبل الحضارة: إكراهات العولمة وإمكانات التجاوز (وجدة: المنعطف، 2002). العدد 20.

الاستغناء بالأشياء تماديا يجلب عليه النقمة ويفتح عليه باب القارعات. ولما كان مفهوم التنمية يحمل أمره على أنه يحرك العقل نحو النمو الدائم والمستمر كما تستبطن ذلك لفظة التنمية ذاتها، بات من اللازم أن التنمية ليست هي ما به يحسن دفع آفاتها، وإنما تحتاج إلى ما به تستقيم، فتقف بالإنسان عند مرتبة النعم دون أن تنحدر به نحو النقم.

ولو سلمنا نظريا، دون مساءلة النوايا، بقدرة العولمة على تنمية العالم ورفع مستوى الغنى بين أفراده ومستوى الجاهزية التقنية والثقافية بين شعوبه، فلن نسلم بقدرتها على دفع القارعة التي من الممكن أن تنتج عن هذا الغنى. إن العولمة الاقتصادية، إذ هي في غنى عن إبداعاتنا المادية، لكون أصحابها يملكون من وسائل تحقيق الربح واستخراج الخيرات والثروات ما يكفي، تحتاج إلى من يرسم لها الحدود التي يلزمها الوقوف عندها. لذلك فمساهمة المثقف المسلم العربي لا تكمن في الإبداعات الرقمية والحسابية والإحصائية والمادية، إذ أن تقلبه في الحديث عن هذه الأشياء ظهرا وبطنا لن يزيده إلا انغماسا في النموذج الذي أبدعته التنمية؛ بل إن مساهمة المثقف المسلم العربي تكمن، في اعتقادنا، في استثماره للغته المؤثلة في تجربته الروحية من أجل نحت مفاهيم قادرة على توسيع المفهوم المقرر للتنمية في المجال التداولي في عالم اليوم.

ونحسب أننا بالحديث عن البركة والتزكية والفضل نكون قد وفقنا في محاولة ربط فعل التنمية بالفعل التعبدي الصحيح الذي من ميزاته أنه وإن رفع الحرج عن الإنسان في استعمال الطبيعة، أمده بالحدود الفاصلة بينه وبين تأليه ذاته. فطالب التنمية في حكم طالب أسباب القوة الذي لا يأمن أن يسقط في منطق الطغيان إن هو افتقر إلى التقوى، أي إلى قوة ليست من جنس قوته؛ كذلك فالبركة تعترض طريق فعل التنمية لتحول بينه وبين إلحاق التدمير والفساد بالأرض. ولئن كان شرط

تحقيق التنمية هو إعمال الذكاء الإنساني من أجل إبداع الإمكانات ووسائل التمكن، فإن تحصيل البركة يشترط فيه الإيمان والتقوى؛ فبهما يسجل الإنسان موقف خشوع أمام المطلق وخضوع لقوته التي لا تقهر، فيعزف عن الطمع في امتلاك خزائن الغنى والتحكم في ينابيع الاسترزاق.

ومتى غاب بعد التعبد، ظل النقاش حول التنمية نقاشا تقنيا حبيس نموذج واحد في الكسب والسعي والاستغناء، فاستعصى على العقل الإنساني أن يضيف شيئا جديدا. فغاية ما يمكن إبداعه من طرف هذا العقل هي آلة جديدة توضع موضع آلة قديمة. وهذا العقل المبدع داخل حدود الحقل الذي رسمه خطاب التنمية يعلم المنافع الآنية لآلته المقترحة الجديدة ويجهل تمام الجهل ما يمكن أن يؤول إليه الاشتغال بهذه الآلة من مضرة لاحقة؛ فالإبداع داخل حقل التنمية هو بمثابة استبدال شيء جديد بشيء قديم وقفنا على نتائج الاشتغال به السلبية، ظنا منا أن في الجدة ما يعين على تجاوز النتائج السلبية للشيء القديم، وهذا على خلاف واقع الممارسة الذي يظهر كيف أن هذا الجديد قد يحدث نتائج أخرى أكثر سلبية. وكان حري بهذا العقل أن يفتح باب الإبداع في مجال المادة «وطلب المال» على باب التفكير في «حسن الحال والمآل». وهل من سبيل إلى التوفيق بين هذا وذاك إلا سبيل العبادة!

ولقد ابتدع الغرب نموذجا للتنمية ووفق في أسر دول العالم الثالث في هذا النموذج. ولا دليل أنصع على هذا التوفيق من تفشي الحديث عن الأرقام الدالة على التنمية في أوساط المثقفين. ولكم تضيق نفس الإنسان ذرعا وهو يقرأ أو يسمع من محللين واقتصاديين مكترثين بأمور التنمية بأن العدد اللازم من الحواسيب لضمان التنمية هو كذا، وبأن عدد الصحف والجرائد في المجتمع الذي حقق أعلى نسبة

في التنمية هو كذا، وبأن عدد أجهزة التلفاز في هذا المجتمع المتقدم هي كذا، وبأن. . . وبأن. . . وبأن . . . فمن الذي ربط في أذهان هؤلاء العينة من البشر بين مستوى التنمية والتوفر على هذا القدر أو ذاك من الوسائل والأدوات إذا لم يكن منطق التراكمات المادية والغنى بالمال والاستغناء بالأشياء؟ أو لسنا بهذه الأرقام نضلل الإنسان ونلقي به إلى التهالك في سوق الاستهلاك فنحرمه إمكانية استشراف حياة ملؤها الاطمئنان بعيدا عن عالم «السوق الكوني»؟

وأعرج في نهاية هذا المقال على قصة امرأة عجوز، سمعتها أثناء رحلتي التي سبق وأن ذكرت بأنني قمت بها في إطار محاضرة إلى مدينة فجيج في المغرب. روى لي بعض الشباب من اللذين رافقوني خلال جولة عبر مدينتهم عن امرأة عجوز اصطحبها أبناؤها للعيش معهم في مدينة مغربية أخرى، مدينة وجدة. وبعد مرور بضعة أيام، أصرت هذه العجوز على أن يعيدها أبناؤها إلى مدينتها. وتعجب الكل كيف تقبل بالعودة إلى الصحراء وضيق العيش وترفض الحياة في مدينة تحضر فيها جميع أسباب الحياة الرغيدة بالنسبة لامرأة وحيدة وعجوز. وبعد أن أصر الأبناء على أن تفسر لهم سبب هذا الاختيار، قالت: «أريد أن أرى الله! ففي هذا المكان لا يرى». لا أظن أن الحواسيب وأجهزة الترفيه ونقل الأخبار من جرائد ومجلات ودور للسينما تبلغ الإنسان ما بلغه تأمل هذه العجوز النجوم والقمر من اطمئنان وإيمان. بل إن الكثير من الأجهزة التي ترتبط التنمية باقتنائها، إنما تتحول إلى حجب تحول بين المرء وبين تدبر حضوره في الكون وتمسكه بكينونته. فلست أظن أن قارئ "Bild Zeitung" أو "Washington Post" أو مجلات نجوم الفن والسينما أكثر تحقيقا لذاته ووعيا بكينونته من هذه المرأة العجوز.

تمثل هذه العجوز حالة من حالات البطولة الأخلاقية المجسدة

لتجاربنا الروحية القادرة على الصمود في وجه العولمة. ليست العبرة من هذه الحالة هي الرجوع إلى الصحراء أو النكوص للدفاع عن مواقع التخلف التقني والحضاري؛ وإنما العبرة في الحس الثقافي والأخلاقي الذي لا يستحث الإنسان على الاستغناء بالأشياء إلا بالقدر الذي لا يتحول معه التراكم في المادة إلى عائق يحجب بين الإنسان وبين الوقوف على حقيقة حضوره في عالم ليس من صنع يديه. إن مثل هذه العجوز يمدنا بالقاعدة الأخلاقية التي نؤسس عليها نقدنا للتنمية والعولمة وسعينا نحو تأثيث فضائنا تأثيثا لائقا لا يخرج عن حدود الاعتدال. أما في حال ابتعادنا عن هذه القاعدة الأخلاقية الثقافية، فلن نزيد إلا تيها في عالم التقليد وركضا وراء مطلوب لن يلحق، وسنساهم في حرمان أنفسنا من الحق في تحديد ما نحتاجه وما لا نحتاجه لنرسخ ذواتنا ترسيخا لا يخرجنا من مكاننا وزمننا.

محتويات الكتاب

خالد حاجي:

- حاصل على شهادة الدكتوراه، دراسات إنجليزية، من جامعة السوربون بباريز.
- أستاذ باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة المغرب.
- عضو مؤسس في مجموعة البحث في العلم والثقافة، وجدة.
- عضو مستشار في منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، الرباط.
- الكاتب العام لفرع وجدة للجمعية المغربية للأساتيذ الباحثين خريجي الجامعات الفرنسية.
- رئيس تحرير مجلة المنعطف.

من أعماله: Khalid Hajji, Lawrence d'Arabie ou l'Arabie de Lawrence (Paris: l'Harmattan, 2001)

خالد حاجي

من مضايق الحداثة
إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي

مع خروج الإستعمار من البلاد الإسلامية والعربية، وقفنا أمام اسئلة حول قضايا كبيرة، تمسّ العلاقة بين المجتمع والدولة، والدين والحداثة، والرجل والمرأة، والذات والغير... وقد انقسمت النخب المثقفة أمام تحديات هذه الأسئلة. فمن منتصر لفكرة ربط الحاضر بالماضي لتحقيق النهوض، ومن داع إلى ربط حاضر الأمة بحاضر الغرب طلباً لتحقيق النِدّية معه. هكذا كانت كل طائفة تنشد الفناء، إما في الذات المفقودة أو في الأخر الموعود، فلا تحصل إلا على الضياع والإحباط، ولا تتكلم إلا لغة الاقصاء.

إن إقرار الحق في الاختلاف يصرف عن العلاقة بين الذات والأخر معاني الصراع، ويعزز قدرته على نحت المفاهيم نحتاً مخصوصاً به لا بغيره. وعلى قدر ابتعاد الذوات عن منطق الصراع، ينفتح أمامها باب العبادة، فباب الثقافة. فأما العبادة فتدفع عن الذات آفة الطمع في استعباد الأخر وما يترتب عنها من أفول وانحطاط. وأما الثقافة فإنها ترسّخ قدم الإنسان في مكانه وزمنه و تكسب مهاراته متانة ومنا[...] نضع في مقابل الفلسفة التغييرية فلسفة تعميرية، يروم المش[...] تعمير العالم لا تغييره: كيف تعمر الأرض؟ ذلك هو سؤالنا.

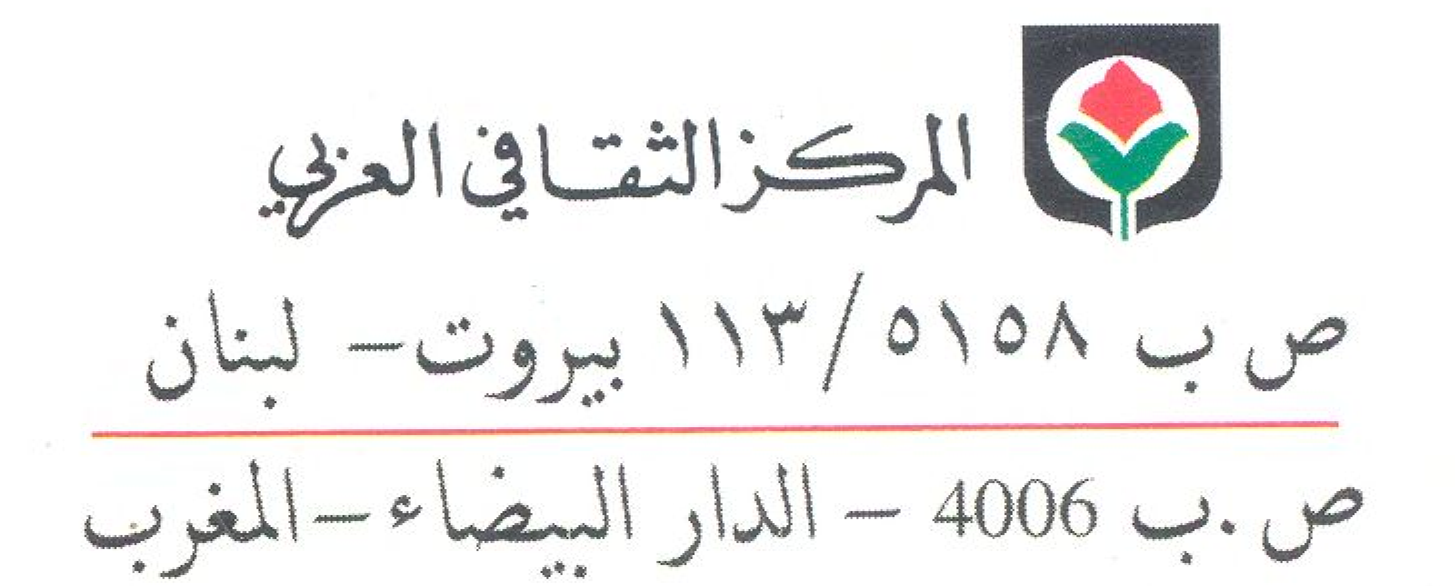
وإذا كنا لا نرى في الغرب، رغم نقدنا له، شراً مطلقاً، إلا أ[...] قصور بعض المفاهيم المستوردة من الغرب والمترجمة عن لغ[...] تحريك نفوس المسلمين والعرب، بما يخرجهم من مضايق الح[...] فضاء الإبداع.



لوحة الغلاف: دوعلاس كلي



ISBN 9953-68-115-5
9789953681153



المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء- المغرب

السعر: ٣٥ درهماً